

المكتبة
مخطوطات الفقه والحديث

المختار في التفسير
للفيلسوف اليوناني



المصباح الشوقيه الفيلسوف الجليليه

الدكتور
عبدالحق الزمر

أستاذ الفلسفة القديمة

كلية الآداب - جامعة القاهرة

المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية

الطبعة الأولى

١٩٩٧م

الناشر

دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

معهده غريب

الكتاب : المصادر الشرقية للسلسلة اليونانية

المؤلف : د. مصطفى التشار

تاريخ النشر : ١٩٩٨ م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبد الله غريب

شركة مساهمة محدودة

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

والمطابع المنطقة الصناعية (C1)

ت : ٣٦٢٧٢٧ / ١٥

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقم الإيداع : ٩٧/٨٥٢٥

التسجيل الدولي : I. S. B. N.

977-5810-44-2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى أستاذنا الكبير

الأستاذ الدكتور يحيى هديرى.

تحية إعزاز وتقدير وعرفان
لمن علمنا أن الموقف الفلسفى
"ضرورة حياة" كما أنه ضرورة
لتجديد الفكر واستمرار الإبداع

تصدير

كنت ولازلت أعتقد أن الفكر الفلسفي عند اليونان لم ينشأ من فراغ، بل نشأ متأثراً بما سبقه من إبداع فكري ضارب في أعماق التاريخ أنجزه بناء الحضارات الشرقية القديمة.

وقد تطور اعتقادي هذا من مجرد فكرة أو فرضية أرددها إلى حقيقة تؤكدتها الأدلة والبراهين. وقد حاولت في كل ما قمت به من أبحاث ودراسات أن أضيف إلى هذه الأدلة وتلك البراهين الجديد باستمرار.

فمن الأدلة الجغرافية والاقتصادية إلى الأدلة التاريخية والأثرية، ومن أقوال المؤرخين والرحالة إلى اعترافات الفلاسفة والعلماء. وقد استندت في كل ذلك على النقل من قراءاتي المختلفة في مؤلفات المؤرخين وعلماء الآثار وكتابات الباحثين. ولكنني وجدت أن الإضافة الحقيقية التي ينبغي أن يركز عليها دارس الفلسفة ينبغي أن تتجلى في تحليل نصوص فلاسفة الشرق القديم ومقارنتها بنصوص فلاسفة اليونان. وليس معنى ذلك التحليل أو تلك المقارنة أننا نقول بحتمية تأثير السابق على اللاحق أو بحتمية أن اللاحق قد نقل إبداعه عن السابق! ولكن معناه بداية أننا نريد التأكيد على أن لدى أبناء الحضارات الشرقية القديمة الفكر والفلسفة، وأن لديهم كما كان لدى اليونان فلاسفة تصدوا للتفكير في مشكلات الطبيعة ونشأة الكون، واهتموا ببحث قضايا الإنسان وتحليل طبيعته ووضع حلول لمشكلاته السياسية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية.. الخ.

ومعناه ثانياً، أننا نريد التأكيد على وجود تلك التماثل بين طرح فلاسفة الشرق القديم للقضايا والمشكلات وبين طرح فلاسفة اليونان لنفس القضايا

والمشكلات ونترك للقارئ بعد ذلك أن يكتشف مدى هذا التماثل وكيفيته وأن يستخلص ما يشاء من نتائج، ولعلنا نساعد القارئ على تقدير هذه النتائج اذا ما قدما له بعض ما نعرفه الى الآن من معلومات حول العلاقات التجارية والاقتصادية والفكرية والسياسية بين اليونانيين وبين أبناء الحضارات الشرقية القديمة، تلك العلاقات التي ساعدت اليونانيين على تطوير حياتهم وفكرهم على النحو المتقدم الذى ظهر واضحا فى كتاباتهم وأثارهم.

ومعناه ثالثا، أننا نود التأكيد على حقيقة نؤمن بها وهى أن الإبداع الفكرى لم يكن فى أى مجال من المجالات معجزة غريبة يونانية؛ لأن اليونانيين كانوا على أحسن الأحوال مجرد نقلة لإبداع الأمم السابقة، أجادوا النقل وأجادوا الهضم وأحسنوا التعبير عما نقلوه فى صياغة جديدة أبرزت شخصيتهم الفكرية المستقلة.

ومعناه رابعا، أننا نريد رد الحق لأصحابه؛ فإذا كان لابد من البحث عن نقطة البداية "المعجزة"، فهى لن تكون إلا عند من بدأوا التفكير فى كل شئ على غير مثال سابق، وهؤلاء لن يكونوا أبدا لآمن اليونانيين ولآمن الغربيين عموما، بل هم أبناء الحضارات الشرقية القديمة التى يعود تاريخها المكتوب إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد، وخاصة إلى بناء الحضارة الأولى فى تاريخ الإنسانية، وهم "المصريون القدماء". فهؤلاء هم من فكروا وأبدعوا على غير مثال سابق بحق! وهؤلاء هم أول من حول حياة البشر من حياة الفطرة إلى حياة الحضار والمدنية، وأول من اخترعوا كل شئ بدافع تلبية حاجاتهم العملية وتطور بهم الأمر شيئا فشيئا إلى ادراك ضرورة تسجيل هذه المخترعات وتلك الإبداعات فكان اختراعهم

للكتابة وأدواتها. ومن ثم بدأ من هنا ولأول مرة تاريخ الإبداع
الفكرى والعلمى للإنسان فى كل المجالات؛ الدين، الفلسفة، الفن،
الطب، الفلك، الهندسة...الخ.

إن كل هذه المعانى وغيرها هى ما يحاول هذا البحث أو تلك
الدراسة الطويلة نسبيا تأكيدها؛ فالبحث عن المصادر الشرقية للفلسفة
اليونانية معناه بداية أن الفكر اليونانى سواء فيما قبل الفلسفة أو بعد
ظهورها عند اليونان لم ينشأ من فراغ، أو لم ينشأ على غير مثال
سابق، بل نشأ مستفيدا من إبداعات الشرقيين القدماء وخاصة أولئك
الذين تيسرت للإنسان اليونانى سبل الاتصال بهم والأخذ عنهم.

ومعناه ثانيا، أنه لا يوجد ما يسميه البعض بالمعجزة اليونانية
فى نشأة الفلسفة، فهذا وهم أو خرافة ينبغي أن نتخلص منها؛ فالتواجد
معجزة فى أى مجال من مجالات الإبداع الإنسانى بعد معجزة
الحضارة المصرية القديمة، فهى الحضارة البكر التى تعلمت منها
البشرية بعد ذلك كل شئ وقد شاركتها فى ذلك حضارات شرقية
أخرى مثل الحضارة السومرية البابلية التى تضاهيها من حيث القدم
وإن لم يكن من حيث الإنجاز والإبداع! ومثل الحضارة الهندية
والفارسية والصينية، فهى جميعا حضارات ظهرت ولِدعت فى مجالات
عديدة منها مجال الفكر الفلسفى والعلمى قبل ليونان بقرون عديدة.

إن البحث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية يركز على بيان
بعض جوانب هذا الإبداع الشرقى فى مجال الفكر الفلسفى ومقارنة ذلك
بمثيله عند اليونانيين ليتأكد لنا بما لا يدع أى مجال لأى شك أن الفكر

الفلسفى لم يكن قاصرا على اليونانيين، بل ظهر قبلهم لدى مفكرى الشرق القديم، وأن التماثل الذى نجده بين النصوص الشرقية القديمة وبين نظيرها لدى الفلاسفة اليونان يؤكد استفادة اليونان من السابقين عليهم خاصة اذا ما أثبتنا مدى العلاقة الفكرية التى كانت تربط اليونان ببعض بلاد الشرق القديم كمصر وبابل وفارس والهند.

ولأريد أن أنقل على القارئ العزيز بتكرار بعض ما سيجد تفاصيله فى ما بين دفتى هذا الكتاب، بل كل ما أريده هو حفزه على قراءة هذه التفاصيل التى أعتبر أنها خطوة أولى نحو مزيد من الخطوات فى هذا المجال. وهذا المزيد سيظهر تباعا فى التأريخ الذى قمت به للفلسفة اليونانية من منظور شرقى. ذلك التأريخ الذى بذلت فيه كل ما أستطيع من جهد ووضعت فيه خلاصة بحثى وخبرائى بالفلسفة اليونانية وبكيفية تطورها.

وعلى كل حال فإن القارئ العزيز سيحصل بقراءته لهذا الكتاب الذى بين يديه على ثمرة من ثمار هذه المحاولة التى تنظر إلى تاريخ الفلسفة اليونانية ليس على أنه إبداع محلى لليونانيين فى تلك القرون المحدودة المميزة بين القرن السادس إلى القرن الثالث قبل الميلاد، بل على أنه حصيلة الإبداع الإنسانى الذى قدمته الحضارات للشرقية القديمة منذ حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد وتلك الحصيلة الفكرية الضخمة التى ورثها اليونانيون أبان ازدهارهم فى القرن السادس قبل الميلاد واستفادوا منها وأفرزوها فكرا جديدا طبع بطابعهم وتأثر بشخصيتهم.

إن الفضل فى اقتراح عنوان هذه الدراسة التى يتضمنها هذا الكتاب يرجع إلى اللجنة العلمية الدائمة التى طلبت منى إجراء هذه الدراسة. وقد صادف الأمر هوى فى نفسى لأننى فى ذلك الوقت كنت أكتب الصياغة

الثانية للجزء الأول من كتابى عن "تاريخ الفلسفة اليونانية" وكان ضمن فصوله فصلا بهذا العنوان "المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية أو نشأة الفلسفة فى الشرق القديم". وقد ساعدنى ذلك بالطبع على انجاز الدراسة فى الوقت المحدد لها بصورة مرضية. ولما قمت الدراسة إلى اللجنة نوقشت وكان نتيجة هذه المناقشة بعض الملاحظات التى كان على أن أنفذها بإجراء بعض التعديلات على الصياغة الأولى.

وبالطبع فإن هذه الملاحظات القيمة لأساتذتى الأفاضل أ.د. أميرة حلمى مطر، أ.د. حسن حنفى وأ.د. عاطف العراقي أفادتني كثيرا فى تطوير هذه الدراسة وإعادة كتابتها بالشكل الذى تراه الآن. ولذلك فلا يسعنى إلا تقديم عميق الشكر لأساتذتى الأفاضل سواء على اقتراحهم إجراء هذه الدراسة، أو على ملاحظاتهم وتوجيهاتهم التى طورت بموجبها لتصبح أكثر إحكاما ونضجا.

ولم يكن ممكنا أن أقوم بالبحث ولا بتطويره فى ذلك الزمن الوجيز لولا ما أتاحت لى أسرته الصغيرة من تفرغ كامل لاتمام الدراسة فى وقت كانوا أحوج ما يكونون فيه حاجة إلى، ولذلك فلهم منى كل الشكر والعرفان. فقد غمرنى بالعطف والتشجيع فى أصعب ظروف مررت بها فى حياتى وتحملوا مرضى وسهرى وانشغالى عنهم بصبر وكران للذات.

ولايفوتنى هنا أن أتوجه بعميق الشكر أيضا للعاملين بمكتبة كلية الآداب - جامعة القاهرة الذين ساعدونى كثيرا فى العثور على ما طلبت من مراجع، ولكل الأصنفاء والزملاء الذين أمدونى ببعض المراجع والتوجيهات وخاصة أستاذى الأفاضل أ.د. محمد مهران رئيس قسم الفلسفة والصديق العزيز الدكتور على مبروك.

كما أشكر أيضا الصديق العزيز الأستاذ عبدالوهاب رفاعى ورفاقه فى مكتب رفاعى للألة الكتابة؛ فقد كانوا دائما ومنذ أكثر من خمسة عشر عاما يواصلون الليل بالنهار لينجزوا ما أطلبه منهم فى الزمن الذى أحدهه سواء فى كتابة رسالتى للماجستير والدكتوراه أو كتابة وتصوير أبحاث الترقية لدرجة أستاذ مساعد وأستاذ، أو فى كتابة هذه الدراسة وغيرها. فلهم منى خالص التحية والتقدير.

وبعد فإننى أقدم هذه الدراسة إليك أيها القارئ العزيز داعيا الله أن تسد فراغا فى المكتبة القومية، وأن تكون دافعا لجيل جديد من الباحثين لمزيد من الإبداع فى مجال الدراسات الفلسفية المقارنة عامة، وفى مجال الدراسة المقارنة بين الفلسفات الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص.

والله المستعان.

د. مصطفى النشار

مدينة نصر - القاهرة

السابع من يونيو ١٩٩٧م

الموافق للتالى من شهر صفر ١٤١٨هـ.

القسم الأول
محددات منهجية
والمصادر الداخلية للفلسفة اليونانية

- مقدمة ...

- منهجنا في هذه الدراسة

- العوامل أو المصادر الداخلية للفلسفة اليونانية

(أ) الأورفية

(ب) هوميروس

(ج) هزيود

مقدمة :

إن الحديث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية يعنى أننا نسلم مسبقا بأن المعرفة الفلسفية هى - كأي نوع من أنواع المعرفة- تراكمية، يبنى فيها اللاحق على السابق، ويتأثر فيها اللاحق بكل من سبقوه فى آرائهم سواء بالإيجاب أو بالسلب. ومع ذلك فإن هذه الصفة التراكمية للمعرفة الفلسفية تعتمد فى المقام الأول على منهج عقلى معين يرتضيه الفيلسوف فى معالجة المشكلات والقضايا التى يناقشها. ومن ثم فليس من الضروري أن يستفيد الفيلسوف من آراء سابقيه لأن إبداعه إنما يسمو ويقوم إيجابيا بمقدار ما يأتى متميزا فريدا عن كل ما سبق.

وقد تبدو هذه الصفة التى تميز المعرفة الفلسفية وتقوم بها أصالة الفيلسوف، نقيضا لما بدأنا به الحديث عن التسليم بالطابع التراكمى للمعرفة الانسانية أيا كان نوعها. والحقيقة أنه لا تناقض هناك فى اعتقادى؛ لأن الانقطاع لا يأتى إلا عبر الاتصال أو بمعنى آخر فإن النقلة الكيفية التى يقوم بها الفيلسوف صاحب المنهج المتميز لم تأت من فراغ وإنما هى تلتى غالبا من قدرته على تجاوز كل الآراء السابقة فى الموضوع وذلك عبر اختلاف زاوية التأمل التى ينظر منها إلى نفس الموضوع وعبر معرفته الشاملة لهذه الآراء السالفة فيه.

وفى هذا الإطار أرى علاقة الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقى القديم السابق على نشأتها؛ فالأهم الشرقية للقدمة يعود تاريخ بعضها المكتوب إلى القرن الأربعين قبل الميلاد ولا يمكن لأحد مهما بلغت عنصريته أن ينكر أن أبناء هذه الأمم قد فكروا وتأملوا فى ذلك الكون الشاسع الذى وجدوا فيها وأنهم قد تساءلوا عن أصله وعن علة وجوده.. الخ، وأن هذه التأملات قد

انتجت أفكارا ونظريات حول تفسير الوجود ونشأة العالم الطبيعى وعلاقة الإنسان به وبموجده...الخ.

وحينما ظهر اليونان كان لابد أن يتعلموا من أبناء هذه الأمم السابقة عليهم كل شىء من الكتابة ونظريات تفسير الوجود والخلق الى طريقة الملبس والمأكل بطريقة متمدينة حضرية. ولما كانت ظروف هؤلاء اليونان مختلفة والبيئة التى ظهروا عليها بيئة تتميز بخصائص معينة فقد انعكس ذلك بالضرورة على تعاملهم مع ما نقلوه من الحضارات الشرقية عليهم، فأفرزوه بشكل جديد يتوافق مع الطابع العام للشخصية اليونانية التى تشكلت عبر هذه الظروف وفى تلك البيئة.

ومن هنا حدثت النقلة الكيفية التى اشتهروا بها وهى التركيز على التأسيس النظرى المجرد للعلوم والفلسفة. وهذه النقلة الكيفية هى ما يعتبرها البعض "معجزة"، وهى ما نعتبره نحن فى ضوء ما سبق نقلة طبيعية تأثرت بالتراكم المعرفى المتواتر الذى نقلوه واستفادوا منه وكان عليهم بالضرورة أن يضيفوا إليه الجديد. ولم يكن هذا التجديد سوى هذا الثوب العقلى المنظم الذى ألبسوه لهذه المعارف القديمة. وليس هذا الثوب العقلى بالأمر المعجز أى ليس بالأمر الذى أتى على غير مثال سابق لأن الأمم السابقة لم تكن خلوا من هذه المعرفة العقلية النظرية سواء فى العلوم أو فى الفلسفة بل كان لديهم الصياغات النظرية، لكن الطابع السرى الذى ارتضوه وحرصوا عليه فى علومهم وفلسفتهم منعهم فى كثير من الأحيان من تسجيل النظريات والإكتفاء بتقديم نتائجها التى يمكن تطبيقها عمليا سواء فى ميدان العبادات الدينية أو العادات السلوكية فى الحياة اليومية، أو كمنجزات تقنية فى ميادين العمارة والطب... الخ.

اذن كان الإنجاز اليونانى الحقيقى هو فى التركيز على إبراز هذا الجانب النظرى من العلم وإخراجه من اطار السرية إلى التسجيل العلنى فى مؤلفات مكتوبة، واخضاع هذه المعارف النظرية للمراجعات والمناقشات النقدية التى كانت السبب المباشر لهذا التطور وذلك التقدم الذى شهنته الفلسفة والعلوم منذ القرن السادس قبل الميلاد على وجه الخصوص.

منهجنا فى هذه الدراسة:

فى ضوء هذه الرؤية العامة التى نؤمن بها أرى أن دراسة المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية سيكون بمثابة دراسة للبدايات الأولى التى قمتها الحضارات الشرقية لمختلف العلوم وعلى رأسها الفلسفة وكانت هذه البدايات قد تطورت عبر تاريخ طويل عاشه الإنسان الشرقى متأملاً وباحثاً وإن كان هذا التطور لدى أبناء الشرق كان بطيئاً. ولم تتسارع خطواته إلا على يد اليونانيين منذ القرن السادس قبل الميلاد.

ودراسة هذه المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية ستكون من جانب آخر بمثابة دراسة للعامل الخارجى المؤثر على ظهور وتطور الفلسفة عند اليونانيين. وهذا العامل الخارجى لاينفى بالطبع أن هناك عوامل داخلية قد تفاعلت مع هذا العامل الخارجى مما ترتب عليه هذا التطور والتجديد الهائل الذى قام به اليونانيون فى موضوعات الفلسفة من خلال ابتداع منهجية جديدة فى التفكير الفلسفى.

وقبل أن نفصل الحديث عن تلك العوامل بشقيها الداخلى والخارجى وبالأدات العامل الخارجى الذى يمثل الاساس فى دراستنا هذه، فإنه ينبغى

الإشارة إلى بعض الصعوبات التى تواجهنا فى هذه الدراسة للمصادر الشرقية للفلسفة اليونانية.

وأول هذه الصعوبات يتمثل فى أن دراستها بالشكل الأمثل يتطلب الامام باللغات الأصلية التى كتبت بها الوثائق والبرديات التى نقلت إلينا النتاج الفكرى لمفكرى الشرق القديم. ولما كان يستحيل على الباحث أن يتعلم هذه اللغات فى المدى القريب فضلا عن إتقانها، فإنه اكتفى بالاعتماد على كبار المتخصصين فى حضارات الشرق القديم واعتمد على ترجماتهم الموثوق بها لهذه النصوص التى سيستخدمها فى هذا البحث.

وثانى هذه الصعوبات يتمثل فى التوصل الى القنوات التى عبرت من خلالها هذه النصوص لمفكرى الشرق القديم إلى مفكرى اليونان سواء فيما قبل ظهور الفلسفة أو بعد ظهورها. وقد وجد الباحث من خلال الجهود الهائلة التى قام بها المؤرخون وعلماء الآثار من القدامى والمحدثين أن هذه القنوات قد توفرت بالنسبة لبعض الحضارات الشرقية القديمة دون غيرها.

فالأدلة الأثرية والتاريخية وكتابات المؤرخين والفلاسفة تؤكد بما لا يدع مجالا لأى شك أن مصر كانت مصدرا للمعرفة بشتى أنواعها بالنسبة لليونانيين وأن المؤرخين والفلاسفة قد زاروها وتعلموا فيها ونقلوا عنها الكثير فى مختلف الميادين مما لا يمكن حصره، فقد أكد هيرودوت فى تاريخه هذه الحقيقة^(١)، كما أبدتها المكتشفات الأثرية الحديثة^(٢)، كما اعترف بها فلاسفة اليونان الكبار أنفسهم أمثال أفلاطون^(٣) وأرسطو^(٤).

ونفس الشيء نجده بالنسبة للحضارة البابلية التى اعترف اليونانيون أنفسهم بالنقل عنها والتأثر بها^(٥).

أما بالنسبة للحضارة الفارسية وتأثر اليونان بها فأمر لا يقبل الشك أيضا لأن فارس قد غزت بلاد اليونان والحروب التي دارت بين الفرس واليونان قد ساعدت بلاشك على التلاقى الفكرى بين الفرس واليونانيين لا تشير إلى ذلك كتابات المؤرخين^(١)، وتدل على ذلك اعترافات الفلاسفة اليونانيين أنفسهم^(٢).

أما بالنسبة للحضارة الهندية فإن بيرنت أشد المؤرخين للفلسفة تعصبا للمعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة عند اليونان، يعترف بأنهم من بين الأمم الشرقية من يمتلكون المعرفة الفلسفية^(٣)، وقد تحدث المؤرخون عن معرفة بعض فلاسفة اليونان للهند ونقلهم عن الفكر الهندى^(٤).

أما الحضارة الصينية فإنها تتمثل فيها الصعوبة الحقيقية لعدم وجود تلك القناة الواضحة لانتقال الفكر الصينى إلى مفكرى اليونان. ولم أعثر بعد على كتابات لمؤرخين أو لفلاسفة توضح أنه قد أتى نوعا من اللقاء بين الفكر الصينى والفكر اليونانى فيما قبل القرن السادس ق.م. وإن كانت هناك اشارات عديدة لتوافر تلك الصلة فى وقت متأخر نسبيا وربما يرجع ذلك إلى صعوبة طرق المواصلات بين البلدان القديمة، والبعد الجغرافى للصين عن اليونان.

ومع ذلك فإن اتباع منهج تحليل النصوص والمقارنة بينها يؤكد مدى التشابه بين ما طرحه فلاسفة الصين فى القرن السادس قبل الميلاد خاصة كونفشيوس وبين بعض ما طرحه فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون^(٥)، فقد تشابهت فكرة الأول عن الإله الصانع مع فكرة كونفشيوس عن آر السماء هو صانع هذا العالم الطبيعى بما فيه وفق قوانين منتظمة. هبل التخلف، وأن الحياة الفاضلة ليست إلا تأكيدا للقانون الإلهى وهى فى الآن

نفسه تأكيد للطبيعة البشرية^(١٠). كما تشابهت فكرة الثاني عن الفضيلة باعتبارها وسطا بين رذيلين مع نظرية كونفوشيوس حول أخلاق الوسط وتأكيده على أن الفضيلة تكمن في الحد الوسط أو الوسط الذهبي الذي هو الذات المركزية للإنسان، فالقانون الأخلاقي هو ذلك الموقف الوسط بين الإفراط والتفريط^(١١).

على أية حال فربما تكشف الأيام المقبلة بما تحمله من أبحاث لايتوقف الباحثون عن أبحاثها وبما تحمله من مكتشفات أثرية لايتوقف الأثريون عن التنقيب عنها، ربما تكشف عن وجود مثل تلك القناة التي نبحث عنها في تأكيد الصلة بين الفكر الصيني والفكر اليوناني وتأثر الثاني بالأول.

وربما كان حديثنا عن الصعوبتين السابقتين وخاصة الصعوبة الثانية، هو مبررنا لاتخاذ منهج تحليل النصوص للمقارنة كمنهج أساسي نتبعه في مثل هذه الدراسات التي تبحث عن علاقة الفكر اليوناني بالفكر الشرقي السابق عليه أو المعاصر له.

كما أن المنهج التاريخي يساعدنا كثيرا في إثبات العلاقة التاريخية بين الحضارة اليونانية وحضارات الشرق القديم من ناحية، كما يساعدنا من ناحية أخرى على تأكيد استفادة فيلسوف يوناني بعينه من تلك الحضارات إذا ثبت زيارته لها أو كشف عن ذلك بأى دليل أثري أو تاريخي.

ولنتحدث الآن عن عوامل نشأة الفلسفة عند اليونان مميزين كما قلنا من قبل بين عوامل داخلية وعوامل خارجية. أما العوامل الداخلية فالمقصود بها هو تلك النهضة التي سبقت ظهور الفلسفة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، وتمثلت تلك النهضة في وجود البيئة الاجتماعية والسياسية

الموتية، وفي ظهور تلك الديانات والأشعار التي شكلت وعى اليونان الاوائل بالعالم. وبالطبع فقد بدأ هذا الوعي أسطوريا وشيئا فشيئا بدأت الأسطورة تخضع لمعايير العقل وبدأ الفلاسفة يوجهون النقد لتلك الاساطير وتولد عن هذا النقد تلك الحرية الفكرية التي ولدت الفكر الفلسفى بصورته المعروفة منذ القرن السادس قبل الميلاد. أما المقصود بالعوامل الخارجية فهى تلك المصادر الشرقية التي أثرت مواء فى تلك النهضة الفكرية السابقة على الفلسفة عند اليونان أو فى المدارس الفلسفية اليونانية وأعلامها.

العوامل أو المصادر الداخلية للفلسفة اليونانية

تمهيد:

إن أول ما يتبادر إلى الذهن في الحديث عن العوامل الداخلية لظهور الفلسفة عند اليونان هو السؤال عن البيئة الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية للمنطقة التي ظهرت فيها، فلقد كان لهذه البيئة أثرها الفعال على أولئك الفلاسفة الذين تنسب إليهم بدايات الفكر الفلسفي عند اليونان.

وتمثل هذه البيئة جغرافيا فيما كان يعرف آنذاك بمساحل أيونيا وقد تمتع سكان هذا الساحل بأجمل مناخ في العالم كله على حد تعبير هيرودوت^(١).

وكانت أغلب المدن على هذا الساحل تقع عند مصاب الأنهار أو منتهى الطرق، وكانت هذه الأنهار وتلك الطرق تنقل البضائع من الأقاليم المختلفة إلى شاطئ البحر المتوسط ومنه تنقل على ظهور السفن إلى كافة أنحاء العالم القديم. وقد كانت هذه العلاقات التجارية بين المدن الأيونية وأجزاء العالم القديم تمثل بلا شك عاملا من عوامل اللقاء الحضاري والفكري بين أبناء هذه المدن الأيونية الناشئة وبين أبناء البلدان والحضارات التي زاروها.

وقد كانت ملطية وهي تلك المدينة التي ظهرت فيها أول المدارس الفلسفية اليونانية من أهم وأشهر تلك المدن الأيونية الاثنتي عشرة، كما كانت أغنى مدن العالم اليوناني في القرن السادس قبل الميلاد، ويعود تاريخ هذه المدينة إلى حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، حيث أقيمت في مكان كان يسكنه الكاريون من العهد المينوي. ولما أقبل الأيونيون من اتكا حوالي عام

١٠٠٠ ق.م. وجدوا فيها الثقافة الإيجابية^(١٣) وقد اضمحلت فاستفادوا منها واتخذوها مقدمة لحضارتهم.

وقد تطور نظام الحكم فى ملطية مثلما تطور فى معظم المدن الأيونية حيث خضعت فى أول الأمر لحكم الملوك الذين قادوا جيوشها فى الحرب ثم انتقلت بعد ذلك إلى حكم الأشراف والنبلاء من ملاك الأرض ثم لحكم الطغاة المستبدين ممن يمثلون الطبقة الوسطى.

وقد وصل التقدم فى الصناعة والتجارة الى ذروته فى عهد الطاغية تراسيبولوس THRASYBULUS مع مطلع القرن السادس قبل الميلاد. وأثمر هذا الرخاء المطرد الآداب والفنون والعلوم المختلفة كما أثمر الفلسفة. ولم يكن ظهور هذه الأنشطة الحضارية الراقية ممكناً لولا توافر هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط ذهنى حيث إنه عندما تتلاقى الطرق تتلاقى أيضاً الآراء والعقائد والعادات المتباينة وينشأ من الاختلافات بينها التنازع فالمفاضلة، فالتفكير العقلى الذى تمحى معه الخرافات ويبدأ التفكير المنطقى السليم. ان ذلك هو ماحدث فعلا فى ملطية حيث تلاقى رجال جاءوا من مائة دولة متفرقة ذرو نشاط عقلى بعثه فيهم التنافس التجارى والسفر الدائم. لقد تحرر هؤلاء الرجال من أسر التقاليد لطول غيابهم عن أوطانهم وهياكل ومعابد آلهتهم. لقد كان أهالى ملطية يكثرّون من السفر إلى المدن والبلاد البعيدة ومن ثم تفتحت عيونهم على حضارات كثيرة كحضارة ليديا وبابل ومصر وفينيقيا. وبهذه الطريقة دخل علم الهندسة المصرى وعلم الفلك البابلى العقل اليونانى كما دخلت كذلك أفكار هؤلاء وأولئك دينية كانت أو أخلاقية إلى العقل اليونانى ونمت الأفكار والعلوم كما نمت التجارة سواء بمسواء.

ولاشك أن الثراء الذي تمتع به هؤلاء الناس من الملطيين في ذلك الوقت قد أوجد لهم الفراغ الذي مكثهم من أن ينشئوا - على حد تعبير ول ديورانت - أرسقراطية فكرية امتازت بالتسامح لأن من يستطيعون القراءة كانوا أقلية صغيرة في المدينة. ولم يكن هناك أي فيود من أي نوع على عقول الناس وتفكيرهم وحتى القصائد الهوميرية التي أصبحت ككذب اليونانيين المقدس إلى حد ما لم تكن قد اتخذت بعد في ذلك الوقت شكلها النهائي المحدد والمعروف. كما أنها حتى حينما اتخذت هذا الشكل النهائي كان ما فيها من أساطير دينية قد طبع بطابع التشكك الأيوني والمرح والمجون. ومن ثم أصبح التفكير في هذه المدينة تفكيراً دنيوياً غير ديني يلتصم فيه الناس الأجوبة العقلية على كل مسألة تشغلهم سواء مسألة علمية أو عملية^(١٣).

وعلى ضوء هذه البيئة وما توالف فيها من ثراء وفر النفرغ للتأمل، ومن ظروف اجتماعية وسياسية وفرت التسامح الفكري وحرية إبداء الرأي بدأ الأيونيون والملطيون خصوصاً يتناولون تراثهم الفكري والديني بالتحليل والنقد.

وعادة ما يشار إلى هذا التراث باعتباره تراثاً دينياً فقط، والحقيقة أنه تراث ديني وفني وأدبي وعلمي في آن واحد. فلم يكن هناك ذلك الفصل الذي نعرفه الآن بين الدين والفن والعلم، وعلى كل حال فإن العناصر الفكرية الأساسية في التراث اليوناني السابق على الفلاسفة تمثل في ديانتيين أساسيتين هما: الأورفية التي تنسب إلى أورفيوس والتي شكلت الأساس للديانة الديونيسيوسية التي جدد فيها الفيثاغوريون وكانت صاحبة التأثير الأكبر على الديانة الفيثاغورية ثم على أفلاطون والأفلاطونيين بعد ذلك.

والديانة الأوليمبية التى تشكلت عبر قصائد هوميروس وهزيود؛ إذ كانا فيما يقول هيرودوت" هما اللذان وضعاً أنساب الآلهة الاغريق وسموها وحددوا منازلها وأعمالها، وأوضحوا أنواعها وأقسامها منذ حوالى أربعمئة سنة سابقة عليه"^(١٤).

(١) الأورفية:

تنسب الديانة الأورفية إلى أورفيوس الذى يتشكك أرسطو فى وجوده. ولكن الكتابات القديمة تؤكد وجوده كشخصية حقيقية. ولكن أصحاب هذه الكتابات يختلفون فى التأريخ لحياته. فبعضهم مثل هيرودوت يعتقد أنه سابق لهوميروس بعدة أجيال، ويبنى اعتقاده هذا على اعتقاد مفاده أن القصائد الأورفية كانت تالية للقصائد الهومييرية بحوالى أربعمئة عام^(١٥).

ولكن البحث الحديث يميل عادة إلى الرأى الثانى الذى يرى أن أورفيوس كان سابقاً على هوميروس، وإن كان الشعر الأورفى حتى القديم يرجع إلى فترة تالية لكل من هوميروس وهزيود وإن كان لا يحتمل أن
يـ. - عن القرن السادس قبل الميلاد^(١٦).

أما عن حياة أورفيوس فلا نعرف عنها شيئاً مؤكداً إذ أن كل . يروى عنها يدخل - فيما نقول فريمان - فى عداد الاساطير. فهناك . يقول إنه زار مصر بحثاً عن المعرفة وهذا أمر غير مؤكد^(١٧).
وهناك أسطورة أخرى تقول إنه ذهب أو نزل إلى العالم السفلى ومرجعنا القديم المعروف فى ذلك هو ما صوره بوليغنتوس POLYGNOTUS فى القرن الخامس قبل الميلاد، ووصفه لنا زينياس PUSANIAS فى القرن الثانى بعد الميلاد. وقد أشار كلا

من يوربيدس وأفلاطون إلى هذه القصة، قصة زيارته للعالم السفلى ليسترد زوجته ولكنهما لم يذكرنا إسمها^(١٨).

على كل حال، فإنه يمكن القول أن الأورفية كانت أشبه ما تكون بأخوة دينية مليئة بالأسرار وما ذلك إلا لأن صاحبها كان فيما يبدو من أصل أجنبي فهو من تراقيا فضلا عن أنه كما تقول بعض الروايات قد رحل إلى الشرق وتأثر بديانات الشرق وما عند الشرقيين من صوفية وأسرار، فقد كان يعلم تلاميذه الرقى والتعاويذ التي تقيهم من الشر والسوء^(١٩). ويبدو أنه كان من تعاليمه فيما يروى أفلاطون في فيدون أن الإنسان مكون من نفس وجسد وأن "الإنسان سجين وليس له الحق في أن يفتح باب سجنه ليفر هاربا"^(٢٠).

ويتلخص مذهب أورفيوس في أصل العالم وخلق الكون وحقيقة الإنسان بأن المبدأ الأول هو الزمان ونشأت مع الزمان الضرورة وهي قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه ثم أنجب الزمان الاثير والعماء والظلام، ثم يشكل الزمان بيضة في الاثير ولما تفتحت البيضة خرج منها فانس PHANES أو النور. وقيل إن البيضة انفلقت نصفين صار أحدهما السماء والآخر الأرض. أما النور فهو أول ما أنجبت الآلهة وهو خالق هذا الكون وجميع ما فيه من كائنات. ومن أسمائه زيوس وديونيسوس (الخمر) وإيروس (الحب) وبان (التناسل) وميتيس (العقل). وأنجب النور ابنة هي الليل، اتصل بها فتكونت منهما الأرض والسماء، وتزوجت الأرض السماء فأعقبا ثلاث بنات ومئة بنين^(٢١).

وعلى هذا النحو تمضي آراء أورفيوس في أصل الخليفة ونشأة الكون بطريقة تكاد تكون منقولة حرفيا عن نظريات الخلق المصرية القديمة خاصة النظريات الشمسية نسبة الى مدينة الشمس هيلوبوليس القديمة، ونظرية

الأشمونين والتقارب يكاد يبلغ حد التطابق بين نظرية أورفيوس وبين النظرية الثانية التي سيرد ذكرها وذكر نصوصها في الحديث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية. إذ يجمع بينهما ذلك القول الذى لا تظير له بتلك البهضة التى شكلها العماء القديم والزمان الأزلئ ومنها خرج الإله أو النور الذى يبدأ منه خلق الآلهة الأخرى ثم خلق العناصر والأشياء.

ومن جانب آخر، فإن من أهم المبادئ الأورفية مبدأ تمايز النفس عن الجسم، وقد اعتبروا أن النفس تعد سجينة فى البدن وهو بمثابة القبر لها. وهذا رأى ربما نقله الأورفيون أيضا عن تلك العقيدة المصرية القديمة فى التمييز بين الكاوالبا أى بين النفس والجسد، تلك العقيدة التى جعلتهم يؤمنون أيضا مثلما آمن الأورفيون وفيثاغورس وأفلاطون بعد ذلك بأن للنفس حياة ستحيها بعد خروجها من هذا البدن - القبر.

وإن كانت الأورفية قد فسرت هذه العقيدة فى ضوء الاعتقاد بأن النفس قد جاءت الى هذا البدن كمقوبة لها على تلك الخطيئة الأولى التى ارتكبها الجنس البشرى إذ أكل التيتان لحم ديونيسوس وقد نشأ الاتسان حينما جمع زيوس رماد التيتان وخلق منه الاتسان فأصبح مركبا من طبيعتين الإثم والشر التى ورثها عن التيتان، والطبيعة الإلهية التى أخذها عن ديونيسوس الذى أكل التيتان لحمه^(٢٢).

ولما كان وجود النفس فى البدن فى نظر الأورفيين جاء لتتفيذ عقوبة، فليس الانتحار مشروعاً. وهذه هى نفس الحجة التى ساقها سقراط الذى كان يتحدث بلسان أفلاطون فى محاوره فيدون^(٢٣)؛ إذ يجب أن تظل النفس فى رفقة البدن حتى تستكمل العقوبة المفروضة عليها، وعليها أن تتبع فى حياتها

فى هذا البدن قواعد معينة فى الطعام والشراب وأن تظهر نفسها بالعبادات والزهد حتى يمكنها أن تتخلص من عجلة الميلاد (التناسخ) وتعود مرة أخرى إلى الصحة الدائمة للآلهة. وهذه هى نفس الآراء التى تبناها بعد ذلك كل من فيثاغورس وأفلاطون فى نظريتهما حول النفس وطبيعتها ومصيرها مع اختلافات يسيرة تبعاً لمنطق ومذهب كل منهما.

وعلى ذلك فإن الآراء الأورفية بمصدرها الشرقى الواضح قد أثرت أبلىغ تأثير فى نشأة المذاهب الروحية فى الفكر اليونانى، تلك المذاهب التى تبدأ بالفيتاغورثية وتمتد إلى سقراط وأفلاطون ومن تأثر بهم من فلاسفة اليونان المتأخرين.

(ب) هوميروس :

لقد ذهب العلماء - فيما يقول د. محمد صقر خفاجة - ثلاث مذاهب فى تحديد العصر الذى عاش فيه هوميروس. فقال هكتايوس بأنه عاصر الحرب التى وصف حوالدها أى أنه ازدهر فى منتصف القرن الثانى عشر قبل الميلاد. ولكن هيرودوت خالفه فى ذلك وأكد أنه عاش قبله بما لايزيد عن أربعة قرون أى فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد. ثم جاء ثيوبومبوس - وهو أحد السفسطائيين المشهورين فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد وصاحب كتاب "تاريخ اليونان" - وجعله معاصراً للشاعر الهجائى أرخيلوخوس الذى ذاعت شهرته فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد^(٢٤). وبالطبع فقد ورث المحدثون هذه الخلافات فأيد كل منهم أحد هذه الآراء الثلاثة، وإن كان للراى الأرجح فيما يبدو كان رأى هيرودوت الذى وافقه عليه أيضاً المؤرخ المدقق ثيوكبيدس إذ أيدت الأبحاث خاصة اللغوية منها أنه عاش فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد تقريباً بعد انتهاء حرب

طرواده وقبل ازدهار الشعر الغنائي بقرون، وأنه اعتمد فى وضعه لحوادث هذه المعركة على الروايات التى سمعها والآثار التى شاهدها فى ربوع اليونان ثم وصف هذه الأحداث فى لوحات تصور المجتمع الذى عاش فيه والحضارة التى عاصرها فسجل لليونان حياتهم فيما بين القرن الثانى عشر وأوائل الثامن قبل الميلاد وعرضها فى قالب قصصى وأسلوب روائى يجمع بين الحقيقة والخيال^(٢٥).

ويعتبر هنا بيان بعض الأفكار ذات الطابع الفلسفى التى وردت فى قصيدتى هوميروس الشهيرتين الإلياذة والأوديسا والتى كانتا ذات تأثير واسع على فلاسفة اليونان الأوائل. ومن أهم الأفكار التى وردت فى أشعار هوميروس، محاولته أنسنة الآلهة التى وردت فى الأساطير القديمة؛ فالآلهة عنده مجرد شخوص إنسانية لا تختلف عن باقى البشر إلا فى وجود ذلك السائل الذى يجرى فى نائها فيكسبها الخلود. كما أن هذه الآلهة لها طباع البشر وأخلاقهم فهم يتزاجون، يأكلون، يشتهون ويعشقون، يحبون ويكرهون، بل أنهم قد يعشقون النساء من البشر العاديين، كما تعشق الإناث منهم بعض الرجال - الأبطال من البشر. وقد ظهرت هذه الآلهة الأوليمبية ذات الصورة البشرية على قمة جبل الأوليمب فى الإلياذة وهى غير حاقلة بالفضائل كما أنها لا تلتزم بأهم الفضائل فضيلة العدل^(٢٦).

وإن كان الأمر قد اختلف نسبياً فى قصيدته التالية الأوديسا حيث نجد الآلهة تلتزم نوعاً ما بإعطاء كل ذى حق حقه، وفيها نجد حديثاً عن عدالة زيوس، وتقديراً للفضيلة وتكريماً للرجل الحكيم الشجاع الصبور وللزوجة الوفية وللابن البهر^(٢٨).

وقد امتازت أشعار هوميروس عموماً بوجود بعض الآراء الخلقية التى حرص على إبرازها، إذ تضمنت معان خلقية سامية تتجلى فى الحب الخالص والوفاء العظيم للذين كنا يمودان جو الأسرة. وتتجلى فى استنكاره للعبودية واعتبارها أبشع مصيبة تحل بالإنسان لأنها تفقده نصف رجولته "وتتجلى فى حرية المرأة ومعو منزلتها وأهمية الدور الذى تقوم به فى المجتمع"^(٢٩).

وعلى أية حال، فقد كانت هذه الصورة الانسانية للآلهة التى رسمها هوميروس سلاحاً ذو حدين بالنسبة للتأثير فى نشأة الفلسفة؛ فهى من ناحية قد ساهمت فى التقليل من قدسية الآلهة وفى شيوع الروح اللادينية بين اليونانيين مما ساهم بفاعلية فى نشأة الحركة العلمية التى ازدهرت فى القرن السادس قبل الميلاد.

ومن ناحية أخرى فقد جعلت الفلاسفة ذوى الميول الدينية - التأليهية أمثال كسينوفان وأفلاطون يوجهون سهام النقد الجارحة لهوميروس؛ فقد اتخذ الأول من شعر هوميروس وسيلة للتكسب حينما كان يلقيه على العامة فى الأسواق، ومع ذلك فقد كان يتبع ذلك بإلقاء أشعاره الخاصة التى يهاجم فيها تلك الصورة الهزلية التى صور بها آلهة اليونان، تلك الصورة التى أضافت إليهم كل نقائص البشر^(٣٠). ويبدو أن الثانى (أى أفلاطون) قد أخذ بهذه الانتقادات التى وجهها أكسينوفان إلى هوميروس، فقال بأن هذه الأشعار الهوميرية تحط من شأن الآلهة وتصورها بمظهر مضحك يخل بالسمو الإلهى، وعلى ذلك أوصى باستبعاد أشعار هوميروس وهزiod من دولته المثالية^(٣١).

ورغم ذلك فقد كان أفلاطون يحترم مواهب هوميروس الشعرية حيث اعتبره ذلك الشاعر الذي تنطق عن موهبة قدسية أتته من لدن الآلهة^(٣٢). ويشاركه أرسطو في ذلك حيث لقبه بأمير الشعراء وأثنى عليه ثناء عاطفياً في كتابه فن الشعر^(٣٣).

على أى حال، فإن أحدا لا ينكر أن أخطر الأفكار الهوميرية التي أثرت فيما بعد في فلاسفة اليونان، هي فكرته عن القضاء والقدر، وعن الضرورة، فقد كانت فكرة سيطرت على شعر هوميروس حيث صور فيه أن القدر والضرورة هما المسيطران على الآلهة والبشر على حد سواء. وليست التفسيرات الطبيعية التي ترد الكائنات إلى صورة ثابتة لا تتغير كالبنرة التي تنمو فتصبح شجرة هي بعينها إلا تطبيقاً لفكرة الضرورة التي تخضع لها حياة الآلهة والبشر جميعاً في القصص الواردة في أشعار هوميروس؛ فكما أن العناصر الأربعة عند انكسيمندر - وهو ثاني فلاسفة ملطية - كانت تحتل مناطق يجب ألا تتجاوزها وإلا قضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر DESTINY، فإن الآلهة عند هوميروس كانت كل منها تحكم منطقة معينة في العالم يجب ألا تتعداها فكانت هي الأخرى خاضعة لقوة أو لحكم القدر. فالقدر إذن يظهر عند كل من هوميروس وانكسيمندر كقوة فوق الآلهة وفوق العناصر. وهو الذي يوقف كلا منها عند حدوده التي لا ينبغي أن يتعداها^(٣٤).

ولاشك أنك واجد كل تلك الأفكار الهوميرية على مدار قصصينته وإن كان يمكن أن نلفت انتباهك إلى تلك الأبيات التي وردت في الإلياذة مصورة زيوس (زفس) "وقد أفلق من نومه للتو فرأى الإغريق وهم يطاردون رجال طروادة أمامهم ورأى هكطور ملقى في السهل يتقياً للدم وقد جثا رفاقه من

حواله وهو فاقد رشده، فاشتد به الغضب مما رأى فقال لهيرا: لقد أتيت أمرا لم أملك به.. فضعى لخداعك حدا وإلا فلا شىء يحميك حقا من غضبى.. فأجابت هيرا: انه بوزايدون (فوسيد) الذى ابتلى الطرواد وشجع الاغريق. فقال زيوس: فلتذهب ايريسى إلى (فوسيد) وتطلب إليه أن يتوقف عن القتال ولتأخذ به إلى منطقته.. وهكذا يجب أن تتم كلمتى.. قال هذا وأطاعت هيرا صوته فذهبت إلى مجلس الأرباب وقالت وقد اسود حاجباها واكفهر وجهها غضبا: "أيها الحمقى! ان جنونكم يزين لكم الحق على زيوس (زفس) ولكنه يجلس بعيدا ويقدر أن يرسل عليكم الشر والبلاء.. فنهض آرس من مكانه غاضبا وضرب على فخذه وقال: "لا بل سأذهب الآن إلى السفن لأثار لولدى ولو ضربت بصواعق زيوس القاصفة".

ولكن أثينا نهضت من مجلسها وأمسكت بأرس فأخذت الخوذة عن رأسه، والترس عن كتفيه والرمح من يده. وقالت له "ماذا أنت فاعل أيها المجنون؟ هل تريد أن تجلب غضب زيوس علينا جميعا؟" .. وأجلسته على كرسيه وهى تخاطبه: ثم ان ايريسى ذهبت إلى بوزايدون (فوسيد) برسالة زيوس (زفس) فاشتد حق الإله وقال: "هل يظن زيوس انى انه سيقيدنى بالقوة وأنا أمائله شرفا؟ فحن أخوة ثلاثة وقد أعطتنى الأقدار البحر ملكا، كما أعطت لأنيس ملكة الظلمات، ولزيوس السماء، ولكن الأرض لنا جميعا، فلا أسير بإرادة زيوس، فليبق هو ضمن ممتلكاته ولا يتحرش بسواه^(٣٥)."

فهذه الأبيات يتمثل فيها تلك الصورة البشرية التى صور بها هوميروس الآلهة، وهذا التسلسل فى المكنة الذى فرضه عليهم القدر وأكدته الضرورة، فلا بد أن يلتزم كل واحد منهم بما حدده له القدر من ممتلكات ولا يتعدى على غيره.

وبالطبع فإن هذه الصورة الهزلية للعالم الإلهي بما فيها من تنافس وتنازع وحسد وصراع بين الآلهة كانت ذات تأثير بالغ على نشأة التفكير الفلسفي عند اليونان سواء بالإيجاب حيث شجعتهم على التفكير دون خوف من أى سلطة إلا سلطة العقل والحواس، أو بالسلب حيث كان على الفلاسفة الإلهيين نقد هذه الصورة المنحطة للعالم الإلهي، وفي كلتا الحالتين كانت أشعار هوميروس من دوافع إهتمام اليونان بالتفكير العقلي فى كل شىء.

(ج) هزيود:

يعود هزيود فى أصله إلى آسيا الصغرى حيث كان أبوه يعيش فى مقاطعة تقع بين أيونيا وطروادة، ثم تركها ورحل الى بلاد اليونان. وقد اختلف المؤرخون حول حياة هزيود، فقال بعضهم إنه عاش فيما بين عامى ٨٤٦ و ٧٧٧ ق.م. وإن كان بعض العلماء المحدثين يؤخر ولادته الى عام ٦٥٠ ق.م. ويرجح أنه عاش فى حوالى للقرن الثامن قبل الميلاد. وكانت أسرته فقيره اشتغل أهلها بالزراعة والرعى، وقد تولدت موهبته الشعرية وسط هذه الأسرة وهو يرعى قطعان الغنم على سطح جبل مدينته^(٣٦) التى استقر بها.

وقد نظم هزيود العديد من القصائد التى نال عنها الجوائز ولاقت استحسان الجماهير، وإن كان أشهر ما نسب إليه هما قصيدة بعنوان "أنساب الآلهة - THEOGONY" وأخرى بعنوان "الأعمال والأيام - WORKS AND DAYS".

أما فى الشيجونيا فهو يقدم قصة التكوين من خلال حديثه عن تنظيم السلالة الإلهية التى تعيش فوق قمة جبل الأوليمب. ففي البدء كان العماء

(الكائوس - CHAOS) الذى أنجب الظلام والليل، ثم أنجب هذان الأثير والنهار. ثم جاءت بعد ذلك الأرض مقر جميع الآلهة التى تعيش إما على ظهرها أو فى باطنها. وأنجبت الأرض الجبال والسماء، ثم ولد من اقتران الأرض والسماء الاوقيانوس OCEANS أى المحيط. ونشأ من تزواج السماء والأرض التيتان الجبابرة TITANS.

وتشير القصة بعد ذلك إلى أن أورانس -إله السماء- لم يحب التيتان فقذف بهم إلى الظلمة ولكن الأرض ساءها ذلك فأوعزت إليهم أن يقتلوا أباهم. واستطاع أحدهم ويدعى كرونوس أن يقوم بهذه المهمة بمساعدة أمه الأرض التى أخفته فى كمين إلى أن ينفذ ذلك. ولما استولى التيتان على جبل أوليمبوس أنزلوا أورانس من العرش ورفعوا مكانه كرونوس. وتزوج الأخير من أخته وتبأت الأرض والسماء بأن أحد ابنائه سيقتله، فابتنهم جميعا كرونوس ماعدا زيوس الذى ولدته ربا سرا فى كريت. فلما شب زيوس خلع كرونوس من على العرش وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه فأعادهم مرة أخرى إلى باطن الأرض^(٣٧).

هكذا تصور هزيود بداية الخليقة ونشأة الوجود وهى صورة تتشابه مع مثيلاتها فى أنحاء الشرق القديم. وهذه الصياغة التى قدمها هزيود لم تحل محل هذه الصورة القديمة - فيما يرى ديورانت - إلا عبر امتزاج الفلسفة الواقعية العملية التى كانت من خصائص التجار الفينيقيين واليونانيين بحكمة كهنة مصر القديمة وحكمة الفرس القدامى بل لعله قد امتزج بها أيضا حكمة أبناء الهنود وعلم الكهنة الكلدانيين^(٣٨).

وهذه الصياغة المنظمة التى قدمها هزيود قد استهدفت تقديم صورة منظمة للكون بوصل عناصره بعضها إلى بعض بصلة الرحم

والنسب فى "نسب الآلية". وقد بدأ التسلسل الإلهى بالهيبولى (العماء) ثم توننت السماء والأرض وهما من نوالد عنهما الآلهة والبشر. وقد أتى هزيود بتسبيحات عديدة تذكرنا بمعانيات المصرى أى مفهوم المعانيات عند المصريين القدامى أو بحكمة الله فى سفر الأمثال على حد تعبير فرانكفورت فى 'ما قبل الفلسفة' (٣٩).

أما فى "الأعمال والأيام"، يقدم هزيود صورة أكثر نضجا واحكاما تمتاز باتجاه عقلى - انسانى حيث يوضح فيها للمزارعين ايمانهم بالعمل البشرى وضرورته. وهو يثير قضية العمل وكيف جاء الى البشر عبر تصوير أسطورى للتغير والتطور الذى مر على البشرية عبر التاريخ الطويل للكون والذى ظهر خلاله خمسة أجناس للآلهة والبشر حتى عصر هزيود. يقول هزيود فى "الأعمال والأيام" واصفا هذا التطور وكيف انتهى الى عصر الكد والعمل:

"فى البدء صنع الآلهة للخالدون الذى يسكنون على جبل الأوليمب جنسا ذهبيا من أناس فائقين، وعاش هؤلاء الرجال فى أيام كرونوس عندما كان ملكا فى السماء، عاشوا على نحو ما يعيش الأرباب وقد خلت قلوبهم من الهموم والأحزان.. ولما طوى الثرى هذا الجنس تحولوا إلى أرواح طيبة بفعل ارادة زيوس العظيم.. ثم صنع بعد ذلك ساكنوا الجبل (جبل الأوليمب) جنسا من الفضة أقل نبلا، جنسا لا يماثل الجنس الذهبى جسما وروحا.. وبعد أن طوى الثرى هذا الجنس كسابقه.. خلق الاب زيوس جنسا بشريا ثالثا، جنسا برونزيا لا يمت إلى الجنس الفضى بأية صلة صنعه من شجرة الدرادر قويا مرعبا.. والآن وقد غطى الثرى هذا الجنس أيضا ما لبث أن خلق جنسا رابعا على الأرض الخصبة، صنعه زيوس بن كرونوس جنسا أفضل وأكثر

استقامة يشبهه جنس أبطال الآلهة الملقبين بأنصاف الآلهة، الجنس السابق
لجنسنا على الأرض المترامية الأطراف. وهؤلاء قضت عليهم الحرب
الضروس والمعركة المخيفة...والآن ليتنى ما تلكأت لأعيش مع الجنس
الخامس...لأننا الآن فى الأيام المتأخرة زمن الجنس الحديدي. ولن يكف
البشر عن العمل قط ولن تفارقهم الهموم بالنهار ولا من قبضة المهلك بالليل
وما أقسى الهجوم الذى سوف تبلوهم به الآلهة"^(١٠).

إن هذا التصوير لذلك التاريخ الطويل من التطور عبر هذه الأجناس
رغم ما فيه من نبرة تشاؤم لوجود صاحبنا فى الجنس الخامس وهو الأكثر
انحطاطا والأكثر تحملا لتبعات القدر ومن ثم عليه بالعمل الشاق الذى يحملهم
الهموم بالنهار والليل..الخ. أقول إن هذا التصوير رغم ما فيه من نبرة تشاؤم
إلأنه لا يخلو من رؤية إيجابية لحياة الإنسان العملية التى ينبغي أن يملأها
بالعمل والكفاح لكى يحقق ما يصبو إليه رغم الظروف القاسية التى وضعت
فيها الآلهة والقدر.

وقد تأثر بهذا التصوير للتطور كما رسمه هزود كثيرون من
فلاسفة اليونان، فقد ترددت هذه الصورة نفسها عند أفلاطون فى أكثر
من موضع وإن تم ذلك فى شكل مختلف وبصورة أكثر قربا مما
ندعوه بإصطلاحنا الحديث فلسفة للتاريخ؛ ففى محاوره "السياسى"
يستخدم أفلاطون هذا التصوير الاسطورى لهزود فى الحديث عن
التغيرات التى طرأت على الكون وفى العالم الطبيعى بما عليه من
بشر من مرحلة خضعت للإشراف الإلهى وتدرجت التغيرات التى
طرأت على هذا النظام إلى أن وصل الإنسان إلى مرحلة عليه فيها
أن يواجه مشاكله بنفسه وأن يعيش معتمدا على قدراته الذاتية^(١١).

ونفس الشيء فعله فى محاوره "القوانين" حيث خصص الكتاب الثالث للحديث عن كيفية تطور الجنس البشرى إلى أن نجح الإنسان - بعد التكرار المدمر للجنس البشرى كله بسبب الفيضانات والأوبئة وغيرها - فى التغلب على تلك الظروف وفى اكتشاف معنى الدولة والمدينة بعد أن كان جاهلا بهما. وبالطبع فلم يتم ذلك النجاح فجأة "وفى لحظة واحدة بل تم شيئا فشيئا وبعد انقضاء مدة طويلة من الزمن"^(٤٢).

على هذا النحو كان تأثير هزيود بقصصتيه الشهيرتين فى نشأة وتطور الفكر الفلسفى اليونانى واضحا ومباشرا ليس فقط فى فلسفة الدين والسياسة والتاريخ، بل فى فلسفة الطبيعة. إذ أن بعض ما أشار إليه هزيود بصورة مبسطة نجده عند الفلاسفة الطبيعيين سواء من الأوائل أو من المتأخرين، فقد أشار هزيود مثلا إلى أنه "لاشئ سوى الخلاء الفارغ الممتد بين الأرض والسماء"^(٤٣). وهى فكرة تعود فى أصلها إلى التراث الهندو - أوربى لعصور ما قبل التاريخ^(٤٤)، ونجد نفس هذه الفكرة عند ارسطو فى كتابه "الطبيعة" حيث يتحدث عن العماء كمكان خال^(٤٥).

وقد أشار هزيود فى أنساب الآلهة أيضا إلى الايروس EROS كأحد الآلهة المهمين. وهى فكرة ستجد صداها المباشر فى فلسفة كل من انبادوقليس وبارمينيس اللذين أشارا إلى الايروس وأن كان انبادوقليس هو الذى استفاد من الايروس بصورة مباشرة حيث اعتبر الايروس أو الحب هو السبب الكافى لكل اتحاد بين القوى الكونية. وليس من شك أن الفضل يرجع إلى هزيود فى ذلك البحث عن مبدأ طبيعى واحد هو الايروس - الحب هو السبب المباشر فى ائتلاف قوى الطبيعة واجتماعها، ذلك الائتلاف الذى تمثله وعبر عنه بوضوح انبادوقليس فى فلسفته الطبيعية^(٤٦).

وبالطبع فليس حديثنا عن الأروفية وهوميروس وهزيود كمصادر داخلية لنشأة وتطور الفلسفة عند اليونان إلا حديثا عن بعض هذه المصادر وليس كلها؛ فهناك مصادر أخرى عديدة فليس من شك أن الفن وانجازات الفنانين تمثل مصدرا آخر لتأملات بعض فلاسفة اليونان وليس من قبيل المغالاة - فيما يقول د. الأهواسى - القول بأن الفلسفة فى اليونان نبتت من الفن^(٥٧). وقد أشار جان فال فى كتابه الشهير "طريق الفلاسفة THE PHILOSOPHERS WAY" إلى أن الفن اليونانى كان أحد مصادر نظرية المثل الاقلاطونية؛ فالخالق أو الصانع DEMIURGE الاقلاطونى هو ذلك الصانع الماهر الذى يتأمل المثل حتى ينظم العالم^(٥٨). وقد شارك أرسطو أستاذه أفلاطون فى ذلك حيث عول كثيرا على الفن فى صياغة مذهبه. وقد اتخذ من التمثال مثالا ليوضح نظريته الشهيرة فى التمييز بين العلة المادية والعلة الصورية؛ فمادة التمثال هى النحاس، والهيئة الموجودة فى ذهن صانعه هى صورته. وصانع التمثال هو العلة الفاعلة، والزينة أو الكسب من هذه الصنعة هى العلة الغائية^(٥٩). وهكذا لم يجد أرسطو خيرا من أن يوضح نظريته عن العلل الأربعة عبر مثال "التمثال" مادة وصورة وفاعل وغاية...الخ.

كما أن انجازات علماء اليونان القدامى وحكمائهم السبعة تعد هى الأخرى مصدرا من المصادر الداخلية للتأمل الفلسفى عند اليونان. وإذا كنا قد اكتفينا بهذه الأمثلة الثلاثة الكبرى لشخصيات من السابقين على طاليس أول فلاسفة اليونان. فقد ذكرت فريمان فى كتابيها عن الفلسفة السابقة على سقراط بالإضافة إلى الحكماء السبعة THE SEVEN SAGES وأورفيوس وهزيود كلا من موزابوس MUSAEUS وابيمنس EPIMENIDES وفوكس

PHOCUS وكليو سستراتوس CLEOSTRATUS وفريسيديس
PHERECYDES وثياجينيس THEAGENES^(٥٠). وقد نقلت شذرات لهؤلاء
نُشعراء والكتّاب في الكسملولوجيا والفلك. ولاشك أنهم جميعا أثروا بهذه
الآراء فى كل من تلاحد وتعرض لدراسة نفس الموضوعات التى تناولوها.

ولاشك لدينا بصورة عامة فى أن فلاسفة اليونان الاوائل حينما بدأوا
ارتياد موضوعات التأمل الفلسفى وخاصة موضوع أصل العالم الطبيعى
وتفسير الوجود، قد انطلقوا من نقطة البداية الطبيعية التى تتمثل فى تلك
الآراء والأساطير الشائعة فى بينتهم اليونانية. ولاشك لدينا أيضا فى أنهم
تعاملوا مع هذه الآراء والأساطير تعاملًا نفعيا استهدف تجاوزها واخضاعها
للتجربة الحسية ولقناعة العقل. وهذا التعامل النقدى مع تلك النصوص القديمة
سواء كانت لشخصيات عظيمة مقدسة كهوميروس وأورفيوس وهزود أو
لشخصيات أقل شأنًا وشهرة، كان السبب المباشر فى نشأة وتطور الفكر
الفلسفى عند اليونان^(٥١) على النحو الذى بدا عليه فى القرنين السادس
والخامس قبل الميلاد وما بعدهما.

لكن السؤال الذى لاينبغى أن يغيب عن فطنة الباحث المدقق هنا هو:
هل كانت هذه الآراء والأفكار المطية لهؤلاء السابقين على طاليس بعيدة عن
التأثر بالمصادر الخارجية وأعى بها بالطبع المصادر الشرقية؟

إن الإجابة التى أراها ويراهها معنى كل من أرخ لهذه الآراء ولتلك
الشخصيات، هى أن هؤلاء لم يكونوا فيما قدموا بعيدين عن التأثر بالمصادر
الشرقية؛ فلم يكن أورفيوس إلا كأحد أنبياء الشرق ويشى بذلك أصله
الآسيوى وزيارته لمصر القديمة. ولم يكن هوميروس فى قصيدتيه ببعيد عن
التأثر بقصص الخلق وبعض الفضائل الشرقية القديمة. وليس ذلك التأثر

بالأمر الذى يثير الريبة أو الغربة لأن هناك رواية ردها أحد القدماء
ويدعى هيلودوروس الذى عاش فى مدينة حمص (ليميسا) حوالى ٢٢٠-
٢٤٠ قبل الميلاد، تقول إن هوميروس ولد فى مدينة طيبة بمصر الفرعونية
وأنه ابن الإله هرمس -توت من زوجة كاهن مصرى^(٥٢).

ويلق جورج سارتون مؤرخ العلم على هذه الرواية قائلا "إنه يتضح
لنا من أوراق البردى أن هوميروس كان معروفا جيد المعرفة فى الأوساط
اليونانية فى مصر. ومن المحتمل أن هيلو نوروس الحمصى قد أخذ قصته
عن هوميروس من مصادر مصرية. والواقع أن تصديق كاتب يونانى أصبح
فيما بعد أسقفا فى تسالى مثل هذه الخرافة يغنى عن مجلدات فى شرح مدى
أثر مصر فى الفكر اليونانى لأنه اذا كان اليونانيون فى القرن الثالث قبل
الميلاد لم يجدوا فى أنفسهم حرجا من أن يصدقوا أن شاعرهم هوميروس
معلم بلاد اليونان كان مصرى، فلا بد أنهم لم يتحرجوا أن يعدوا مصر
مهذا لتقاليدهم^(٥٣)".

وربما يؤكد هيرودوت صلة هوميروس بمصر أو على الأقل
علاقته وتأثره بها حينما ذكر فى تاريخه فى ثانيا تحريه عن صحة
الرواية الهوميرية فى "الإلياذة" حول سبى باريس PARIS ابن ملك
اليون لهيلان HELEN زوجة ملك الأخائيين أن رواية هوميروس فى
الإلياذة ليست هى الرواية الوحيدة لهذه الحادثة، وأن هناك رواية
مصرية لها. ويقول هيرودوت بعد سرد هذه الرواية المصرية أن
هوميروس ربما عرف بهذه الرواية المصرية ولكنه أهملها لأنها
لا تناسب شعر الملاحم مثل الرواية التى قدمها^(٥٤).

والأمر قد لا يختلف كثيراً بالنسبة لـهزيود، فهو أيضاً ليس ببعيد عن التأثر بالمصادر الشرقية فى قصيدتيه؛ فبالإضافة إلى أصله الآسيوى، نجد أن رؤيته حول انحدار العالم والبشر من سئ إلى أسوأ قد تواترت فى أزمنة سابقة وبالتحديد نجد شبيها لها فى التراث السومرى^(٥٥) - البابلى.

ولاشك أن نظرتة التشاؤمية نجد شبيها لها فى ملحمة جلجامش البابلية وفى بعض النصوص البابلية الأخرى التى يسودها مسحة التشاؤم هذه^(٥٦) كما أن التأثر بالنظريات الشرقية حول أصل الوجود وبداية الخليقة أمر قد أقره كثير من المؤرخين والمتخصصين من أمثال ديورانت وفرانكفورت كما أشرنا فيما سبق.

وبناء على ذلك فإن الحديث عن المصادر الداخلية للفلسفة اليونانية لا يقلل بأى حال من أهمية المصادر الشرقية الخارجية، بل على العكس فإنه يغذى الاعتقاد فيها ويقويه.

ومن ثم ليس أمامنا إلا التسليم بأن الفيلسوف اليونانى وهو يبدأ تفلسفه من نقد تراثه المباشر الذى كان فى واقع الأمر تراثا مستعدا ومتأثرا بالتراث الشرقى السابق عليه، إنما كان يبدأ من تراث تفاعل فيه المصدر الشرقى مع المصدر اليونانى وامتزجا معا بحيث نجد دائما أن البحث عن الأصل اليونانى لأراء هذا الفيلسوف أو ذاك إنما يقودنا إلى البحث عن مصادره الشرقية فى نفس الوقت. والعكس، فإن البحث عن المصادر الشرقية لأراء هؤلاء الفلاسفة الأوائل لا يعارض مع وجود مصادر داخلية يونانية لهذه الآراء.

وإذا كنا قد استعرضنا فيما سبق بعض تلك المصادر الداخلية لنشأة
الفلسفة اليونانية، فإننا سنركز فيما يلي على عرض المصادر الخارجية
الشرقية لهذه الفلسفة بشيء من التفصيل.

القسم الثانى
العوامل الخارجية أو المصادر الشرقية
للفلسفة اليونانية

- تمهيد :** مشكلة نشأة المعنى الإشتقاقى والإصطلاحى للفلسفة
- أولاً :** الفكر المصرى القديم
- ثانياً :** الفكر الصينى القديم
- ثالثاً :** الفكر الهندى القديم
- رابعا :** الفكر الفارسى القديم
- خامسا :** الفكر البابلى القديم

العوامل الخارجية أو المصادر الشرقية

للفلسفة اليونانية

تمهيد : مشكلة نشأة المعنى الإشتقاقي والإصطلاحي للفلسفة:

ربما يكون من الضروري بداية أن يتساءل المرء عن الأصل الإشتقاقي للفظه الفلسفة، إذ يقال عادة إنها مشتقة من لفظين يونانيين هما فيلوس PHILOS وتعنى صديق أو محب، وسوفيا SOPHIA وتعنى حكمة.

والحقيقة التى اكتشفتها بالصدفة مؤخرا أثناء قرائتى لمحاورة اقراتيلوس لأفلاطون أن كلمة SOPHIA ليست يونانية الأصل وإنما هى منقولة عن كلمة أجنبية؛ فقد قال افلاطون فى تلك المحاورة عن هذه الكلمة "إنها كلمة غامضة جدا وتبدو أنها ليست من أصل محلى"^(٥٧) وقد دعى أفلاطون إلى البحث عن أصل هذه اللفظة وغيرها من الألفاظ التى اعتبرها كذلك من أصل أجنبى، كما رجح أن تكون مثل هذه الألفاظ مستعارة من "البرابرة" أى من الأجانب (أى غير اليونانيين) الذين اختلطوا بهم وخضعوا لهم^(٥٨).

وقد أكد الباحث المعاصر مارتن برنال M. BERNAL ذلك حيث أشار - مستقلا فى ذلك عن أفلاطون - أنها مشتقة من كلمة مصرية قديمة هى SB3 بمعنى يعلم - تعليم. وإذا عرفنا أن الحرف المصرى القديم بى B يقلب أحيانا فى اليونانية ليصبح فى PH لأدركنا أن الأصل اللغوى للكلمة اليونانية يتطابق مع التراث القديم الذى يرى أن SOPHIA كلمة وافدة من مصر^(٥٩).

وإذا صح ذلك وهو صحيح على الأرجح فإن من الضروري أن نكف
عن ترديد ماجرى العرف على ترديده حول أن الأصل الاشتقاقي لكلمة
الفلسفة يوناني.

ومع ذلك فنحن بالطبع لا ننكر أن معنى خاصا قد تبلور للفكر والحكمة
عند اليونانيين منذ أطلق فيثاغورس الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير على
نفسه لقب محب الحكمة أو فيلسوف، فمنذ هذا التاريخ أصبحت لفظة -
PHILO-SOPHIA أى الفلسفة هى اسم العلم الذى تداولته الألسن وعبرت به
الأقلام عن ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلى فيما يصادف الإنسان من
مشكلات نتيجة لما يطرحه من تساؤلات حول هذا العالم الطبيعى الذى يعيش
فيه، وحول أصل هذا العالم، وحول الذات الإنسانية وعلاقة الإنسان بالآخرين
فى مجتمعه، وحول علاقته بالقوى الإلهية الخفية التى ربما يكون العالم
الطبيعى بما عليه من ابداعها.. الخ.

والحقيقة التى ينبغى أن نلاحظها هنا أن لفظ الفلسفة لم يكن
دالا فى ذلك الزمان على ما نعنيه به اليوم حيث نقصره فقط على
التفكير المجرد والتحليل العقلى للمشكلات الميتافيزيقية والإنسانية،
وانما كان يدل على أى نشاط عقلى يبذل الإنسان بهدف السيطرة
على الطبيعة وفهم ظواهرها الغامضة.

ومن ثم كانت "الفلسفة" هى اسم العلم الذى يطلق على ابداعات
الإنسان فى كل الميادين علمية كانت أو فنية أو أدبية أو دينية، وكان
"فيلسوبا" كل من يفكر ويتأمل بهذا المعنى الشامل الذى ظل ملتصقا
بها منذ العصر اليونانى وحتى مطلع العصر الحديث الذى شهد بداية
الانفصال الفعلى للعلوم المختلفة عن الفلسفة.

وقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضوع تساؤل بين المؤرخين. فهل نشأت كمعجزة عند اليونان أم تأثر اليونانيون بما كان سائدا لدى الأمم الشرقية القديمة السابقة على اليونان من أفكار فلسفية وعلمية؟

إن المؤرخ الغربى منذ أرسطو الى الآن غالبا ما يميل الى التأكيد على أن الفلسفة والعلم اخترعا يونانيان وأنهما بيدان من طاليس الملى فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد^(١). وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربى فى هذا الاعتقاد بحجة أن الفلسفة قد ظهرت لدى اليونان فى القرن السادس من خلال نقد اليونانيين الحر المحاي لتراثهم واستادا على خصائص تميز بها الانسان اليونانى دون سواء من البشر فى ذلك القرن. وأنه اذا كان ثمة أفكار فلسفية شرقية قديمة فهى أفكار أسطورية يغلب عليها الطابع الدنى والأخلاقى، والأفكار الدينية أسطورية بينما الأخلاقية مجرد حكم ومواعظ عملية^(٢).

لكن هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل شيئا فشيئا حينما بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لأثار وكتابات فلاسفة الحضارات الشرقية القديمة، حيث بدا للمؤرخ المنصف أن ماكان يردده أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان عن وجود حكمة لدى المصريين القدماء ومن ثم لدى أمم الشرق القديم كان صحيحا، وأنه لايمكن فهم ابداعات اليونانيين إلا بردها الى أصولها الشرقية، وقد أصبحنا الآن رغم ادعاءات المؤرخين للمعجزة اليونانية أمام حقيقة لا تنكر لدى الكثيرين من المؤرخين يعبر عنها شارل فرنر حينما يقول "إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من

تماس اليونان بالشرق^(٦٢)؛ فقد نشأت الفلسفة فى المستعمرات التى أقامها اليونانيون فى أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم فى تماس مع الشعوب الشرقية. فقد انطلق الفكر الغربى اليونانى من آسيا حيث أنجبت ملطية طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وأنجبت افسوس هيراقليطس، وساموس فيثاغورس، وكولوفون اكسينوفان^(٦٣) وهؤلاء هم أوائل المفكرين اليونانيين فى القرن السادس قبل الميلاد.

إذن ليس هناك حضاريا ما يسمى بالمعجزة بعدد معجزة الحضارة المصرية الشرقية القديمة، فهى الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب بالحضارة المعجزة^(٦٤). وسبب الإعجاز هنا واضح فى نظر المؤرخين؛ فهى الحضارة الوحيدة التى أنشأت نفسها بنفسها فى شتى الجوانب على غير مثال سابق. وقد كانت الفلسفة من بين تلك المكتشفات كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث EGYPTOLOGY حيث يرى العلماء أن مصر كانت مهد التأمل الفلسفى كما نعرفه اليوم.^(٦٥)

وعلى ذلك فإن الدراسة الموضوعية للفلسفة اليونانية ينبغي أن تبدأ من دراسة مصادرها الشرقية القديمة وخاصة فى الحضارات الشرقية الخمس الكبرى التى سبقت ظهور الحضارة اليونانية وهى الحضارة المصرية والحضارة الصينية والحضارة الهندية والحضارة الفارسية والحضارة البابلية (حضارة ما بين النهرين)، بنفس القدر الذى تدرس به من خلال مصادرها اليونانية، فالمصدر الشرقى قد تفاعل وأثر فى المصادر اليونانية كما أشرنا من قبل.

أولاً: الفكر المصري القديم

أصبح الكثيرون من مؤرخي الفلسفة يؤمنون بأن جذور الفلسفة قد نبئت في مصر القديمة، ولما اتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم، ويعبر هنري توماس أحد المؤرخين الغربيين عن ذلك بقوله "إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أفلاطون - أعظم فلاسفة اليونان - اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر. ولذا يمكن أرجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان وهكذا انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية. وإن عرضاً مقتضباً للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود في فلسفة بتاح حوتب وما تركه لنا شوبنهاور من تراث ممثلاً في حكمة ابوور، كما نجد وحى اسبينوزا وكايط في رؤى اخناتون" (٦٦).

وما من شك أن المحاولة التي قام بها د. برنال في كتابه الأخير "أثينا السوداء" قد أكدت ودعمت هذا الاتجاه الذي يقضى على أسطورة المعجزة اليونانية بشكل مباشر و"بأسلوب علمي دقيق وتحليل تاريخي مفصل" (٦٧). ويتيح الفرصة للتحدث بشكل موسع عن الأصول المصرية للحضارة اليونانية عامة والفلسفة اليونانية بوجه خاص على اعتبار أن مصر كانت - كما يقول شيخ انتاديبوب - هي مهد الحضارة طوال عشرة آلاف سنة بينما

كانت بقية دول العثم غارقة فى ظلمات الوحشية. وقد ظلت رغم عمليات الاحتلال المتوالية تلغى شعوب البحر الأبيض المتوسط الفنية الاغريق والرومان وغيرهم انتوير الحضارى. وظلوا يحجون اليها لينهلوا من منابع المعرفة العلمية والذنية والأخلاقية والاجتماعية...الخ^(١٨).

أ- فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة:

كان من الطبيعى أن تكون أول القضايا التى تشغل فكر الإنسان المصرى القديم، قضية تفسير العالم الطبيعى وأصل وجوده فالإنسان المصرى شأنه فى ذلك شأن كل البشر فى العالم منذ فجر التاريخ كان مشغولا بقضية الخلق، كيف جاء هو وهذا العالم إلى الوجود؟ ومن صنعه وصنع هذا العالم، وما هى القوى التى تتحكم فى حركته وفى حركة هذا العالم؟ وكيف يمكنه أن يرضى هذه القوى الطبيعية المختلفة ويتجنب خطرها وشروطها وكيف يمكنه استجلاب خيرها وينال رضاها؟

وقد تنافس فى التراث الفكرى المصرى القديم أربعة تفسيرات قدمها أهالى أربع مدن كبرى فى مصر القديمة هى على التوالى أون أو مدينة الشمس هليوبوليس ومدينة أونو أو مدينة الأشمونيين الحالية ومدينة منف وأخيرا مدينة واست أو مدينة الأقصر الحالية^(١٩).

(١) المذهب الشمسى:

ينسب هذا المذهب إلى أهالى مدينة أون هليوبوليس مدينة الشمس وهى عين شمس الحالية. ويعد أقدم مذهب معروف فى تفسير نشأة الوجود وربما يرجع هذا المذهب إلى ما قبل التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة، لكن أقدم تسجيل لنص هذا التفسير شبه المتكامل وجد داخل هرمى مرن رع

ويبيى الثانى (نفركارع) من الأسرة السادسة، أى يرجع إلى حوالى القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد^(٧٠).

وقد ورد فى هذا النص:

"ياآتوم - خبرر أنت على القمة على التل (الهيولى)، ظهرت كالطائر
"بن" الخاص بالحجر "بن" فى منزل "بن" بهليوبوليس، بصقت ماكان شو،
وتقنوة وجب ونوة وأوزيريس وايزيس وست ونفتيس، الذين ولدهم آتوم
باسطين الى مدى بعيد قلبه. يفرح عند إجابته إليك. فى اسمك الأقواس
التسعة، باليت ألا يكون بينكم من سيبتعد بنفسه عن آتوم، لأنه يحمى هذا
الملك نفر - كا - رع، لأنه يحمى هرم هذا الملك نفر - كا - رع، لأنه يحمى
عمله الإنسانى هذا من كل الالهة ومن كل الموتى ولأنه يحمى حتى لا يحدث
له أى شىء مكروه عبر طريق الأبدية"^(٧١).

لقد تأمل أصحاب هذا النص فى نشأة الوجود وبدء الخليقة وانتهاوا إلى
القول بماضى سحيق قديم لم تكن فيه أرض ولا سماء ولا كائنات ولا بشر
وانما عدم مطلق وانفقوا مع القائلين ممن سبقهم بأن ذلك عدم المطلق لم
يكن يشغله سوى كيان مائى لانتهائى العظم، ذلك الذى أطلقوا عليه "نون" وقد
أضافوا أنه فى حقبة بعيدة ظهر فى هذا الكيان المائى العظيم روح الهى
أزلى خالق هو "آتوم". وآتوم لفظ مصرى يجمع بين ضدين من المعانى،
معنى عدم تكنية عن نشأة صاحبه من عدم، ومعنى الشمول والاكتمال تكنية
عما أرادوا تصوير الاله به من قدرة وجلال^(٧٢).

وقد ظهر آتوم أول ما ظهر على قمة تلك الجزيرة المائية الضخمة
وكان الرمز الذى يعبر عن التل أو الرابية فى اللغة الهيروغليفية

يعنى أيضا 'ظهور مجيد' ورسمه مرتفع محدودب تتطلق منه أشعه
الشمر صعدا (𐎎) حتى يصور معجزة ظهور الاله الخالق
لأول مرة^(٣).

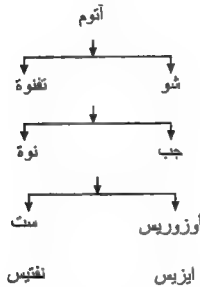
فقد ظهر الاله آتوم الاول العظيم منفردا بوحديته على تلك الرابية أو
على تلك الهوى التى لاشكل لها، حتى ذرا أو أوجد من نفسه أول عنصرين
من عناصر الوجود أحدهما ذكر تكفل بأمر الفضاء والهواء والنور عرف
باسم 'شو' والآخر أنثى تكفلت بأمر الرطوبة والندى عرفت باسم 'تغنوة'
واختلط العنصران أو الروحان الالهيان وتفاعلا أو تزاجا على حد تعبير
الإنسان المصرى القديم، فتولد عنهما بقية التاسوع الالهى العظيم حيث ظهر
بعدهما عنصران جديدان، أحدهما ذكر تكفل بأمر الأرض وسمى 'جب'
والآخر أنثى تكفلت بأمر السماء وعرفت باسم 'نوة'.

وقد كانت السماء والأرض فى بداية أمرها متصلتين جسدا وروحا الى
أن اذن الاله الخالق أن يبزع من بينهما فجر الحياة فأوحى الى 'شو' أن
يفصل بينهما فرفع شو السماء عن الأرض ونهض بها الى أعلى عليين ثم
ملا الفراغ بينهما وبين الأرض بما كان يحيط به ويصدر عنه من
هواء وضياء.

ذلك كان الوضع الأول الذى ظهر عليه الوجود حيث لم يكن فيه الا
هؤلاء الأرباب الكبار، وكانت هيئة الوجود بهذا الشكل مهينة لوجود الكائنات
الحية والإنسان، فاستكمل الخلق بأن تولد عن الالهين السابقين أربعة آخرين،
ذكران هما أوزوريس الذى تكفل فى الأرض بأمر الفيضان والخصب
والنمو، وست الذى تكفل بأمر أمطار السماء ورعدها وأعاصيرها وأنثيان

ارتبطت كل واحدة منهما بزوجها هما ايزيس التي ارتبطت بأوزوريس
ونفثيس التي ارتبطت بمس.

وبهذا اكتمل التاسوع الالهى العظيم الذى غد أصل الوجود بكل ما فيه
من عوالم وكائنات حية وجماد.



وقد تباينت آراء أصحاب هذا المذهب حول الطريقة التى نرا
بها أتوم مخلوقاته الأوائل لاسيما شو وتفنوة؛ فقال بعضهم انه خلقها
عن طريق الاستمناء أو بماء اللقاح كما يخلق بنو البشر عادة. وقال
آخرون بأنه خلقهما عن طريق السعال أو "البصق" وقد استفاد
الاخيرين من المدلول اللفظى للاممين شو وتفنوة ومن قدرتهم على
التأويل العلقى، فقربوا بين كلمة شو وبين الصوت الذى يصدر عن
الفم اذا نفخ والانف اذا عطس، كما قربوا بين كلمة تفنوة وبين
الصوت الذى يصدر عن الفم اذا نغل وانتهوا من محاولتهم التأويلية

هذه الى أن ربهم الخالق آتوم نفخ ذات مرة أو عطس عن قصد فصدر عنه شو روح الهواء، وتفل مرة أخرى عن قصد فصدرت تفتوة روح الرطوبة والندى^(٧٤).

ولما ذاع هذا المذهب وانتشر كثرت التفسيرات والتفريعات التي تفرعت عن المذهب الرئيسي وكان أبرز التطورات التي لحقت به، ذلك التفسير الذي ربط أصحابه بين الاله آتوم وبين "رع" الذى كان الها يعبد ويدين به الكثيرون، مما اضطر معه أهالى مدينة أون أن يجددوا فى عقيدتهم الدينية والفلسفية وأن يقرنوا رع بآتوم.

وقد حدث هذا التجديد فى عصر الدولة الوسطى أى حوالى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد على وجه التقريب. وقد عبرنص من الفصل السابع عشر من كتاب "الموتى" كتب فيما بين الأسرة الثامنة عشرة إلى الأسرة الحادية والعشرين عن هذا التطور حيث جاء فيه:

"إنى الإله آتوم فى شروقه (الواحد الوحيد).. أتيت الى الوجود فى "تون".. إنى "رع" الذى نهض فى البدء وحكم ما قد صنع... إنى الإله العظيم الذى أولد نفسه نظير "تون" الذى صاغ أسماء الآلهة ليوجدوا كآلهة من يكون هذا إذن؟ انه "رع" خالق أسماء أعضائه الذين أتوا فى صورة الآلهة فى موكب "رع" إنى أنا هو فى الصدارة بين الآلهة. من يكون هذا إذن؟ انه "آتوم" فى قرصه أو (كما يقول آخرون) انه "رع"^(٧٥).

لقد ارتبط الإله آتوم برع فى هذا النص وأمثاله ارتباطا لاينفصم سواء من جانب لنصار آتوم من أصحاب التفسيرات الأولى للوجود عبر آتوم

وحده، أو من جانب أنصار رع الذين حاولوا قدر استطاعتهم أن يتلمسوا الأسباب التى تربط بين الالههم وبين آتوم فبدا رع وكأنه ليس الها جديدا يضاف إلى آتوم، بل هو آتوم نفسه، ذلك الخالق القديم الذى شامت إرادته أن يتجلى على الناس فى هيئة رع اله الشمس وأن ينير العالمين من أفقه العظيم^(٧٦). لقد حدث تزاوج بين الاسمين فى هذا التطور الجديد بحيث أصبح الاله الخالق هو "رع آتوم".

وهكذا استمرت التأويلات المختلفة للمذهب الشمسى تتوالى واحدا بعد الآخر تبعا لتطور الظروف السياسية والدينية التى مرت على مدينة أون موطن المذهب الأصلى. وقد اتخذت هذه التأويلات والتفسيرات صورا متعددة منها الفلسفى المادى ومنها الشعرى الاسطورى. وفى كل هذه الصور نلمح اجتهادات العقل المصرى القديم فى تفسير أصل الوجود وكيفية نشأة هذا العالم الطبيعى. ولم تتوقف هذه الاجتهادات عند حد تطوير هذا المذهب بل بلغت درجة كبيرة من النضج العقلى حينما بدأ أهالى المدن الأخرى يحاولون نقد هذا المذهب كلية ليقدموا تصورات حول نفس الموضوع وهذا ما سنجده بداية لدى أهالى مدينة الأشمونيين ومدينة منف.

(٢) المذهب الأشمونى:

وهو نسبة الى مدينة الأشمونيين الحالية فى مصر الوسطى، وكانت تعرف فى الزمن القديم بأونو أو هرموبوليس.

أما بداية هذا التفسير الجديد لأصل الوجود والعالم الطبيعى فيرجع الى الجدل الذى كثر حول المذهب الشمسى فى المدن المصرية المختلفة وإلى محاولة حكماء مدينة "أونو" أو "هرموبوليس"

أن يناهضوا هذا المذهب وربما يكون وراء ذلك أسباب سياسية
تمثلت فى نوع من الأنشقاق السياسى الذى عز معه على حكماء
المدينة أن يظلوا أتباعا لمذهب منافسيهم. ومن ثم فقد أعلنوها حربا
فى السياسة والدين والفكر فى آن واحد.

وقد حاول هؤلاء الحكماء فى البداية أن يشككوا فى بعض
عناصر المذهب الشمسى متسائلين فيما بينهم، اذا كان رعى أتوم قد
خرج أصلا من نون كما قال أتباعه، أفلا يعتبر بذلك ولدا لنون؟ واذا
كان ذلك صحيحا، ألم يكن من المفروض أن يتوفر لنون طرفان
للاتجاب؟ وما الذى كان يحيط بنون قبل أن ينجب ولده؟ وهل كانت
له رغبة حقيقية فى ذلك؟^(٧٧).

وبعد هذا التشكيك وتلك التساؤلات كان على مفكرى أونوا أن يقدموا
تصورهم المثالى للوجود وكيفية نشأة العالم، فقالوا بأن الوجود بصورته
الحالية تقدمته أربعة عناصر هى: ماء كثيف، وظلام محيط، وقدرة مطلقة
دافعة، وعنصر لطيف لا يرى، وقدروا أن كلا من هذه العناصر الأربعة تكفل
به تؤمان يتفقان فى الطابع ويختلفان فى الجنس أحدهما مذكر وهو الأصل
والآخر مؤنث وهو الفرع. وأنه توفر لكل من التوائم روح ربائية منفصلة
وذلك مما جعل منها ثمانية.

هذه هى عناصر الوجود الأساسية عند الأشمونيين وهذا هو
أصل "الثامون" الذى آمنوا به. لكن السؤال الهام هنا هو: كيف رتبا
العالم إلى هذه العناصر؟ أو بمعنى آخر، هل فسروا نشأة الوجود
والكائنات عن هذا "الثامون"؟.

لقد أفاض التوعم الأول أو الروح الأول في البدلية محيطا مائيا كثيفا
استقر فيه واتخذ مظهرا لوجوده وتسمى معه باسم "تون" واستقرت معه انثى
توأمه اشتقا اسمها من اسمه فدعوها "تاونت".

ثم أحاط الروح الثالث نفسه بظلام كثيف اتخذ مظهرا لوجوده واستقر
فيه وتسمى معه باسم "كوك"، وبنفس الطريقة استقرت معه انثى توائمه اشتق
اسمها من اسمه فسميت "كاوكت".

أما الروح الخامس فقد تمثل في تلك القدرة المنطلقة الدافعة التي اشتق
أصحاب المذهب اسمها من لفظ يدل على الحركة المماثلة لاندفاع الامواج أو
انسياب المياه فسموها "حوح" ثم افترضوا وجود الانثى التي تقاربه واشتقوا
اسمها من اسمه فسميت "حاوحت" أما للعنصر أو الروح السابع فهو العنصر
اللطيف الذي لا يرى أى "لهواء" وقد سموه بأسماء مختلفة منها "نمو" أو
"نباو" وأحيانا "جرح" أو "أمون". وافترضوا له انثى توائمه وجعلوا اسمها
مشتقا من كل المسميات السابقة وأشهرها اسم "أماونت".

وقد تصوروا بعد ذلك أنه في فترة ما تجمعت هذه العناصر أو
الأرواح الثمانية بما فيها من ذكر وأنثى - وشابت أن تغير ما هي فيه
من كيان قديم بكيان آخر جديد فتعاونت فيما بينها على خلق حبة
عظيمة ووضعها فوق ربوة عالية في مدينة أونو، ولما انشقت الدحية
خرج منها كائن جديد لم يكن في حقيقة أمره إلا الإله "رع آتوم" له
النور أو اله للشمس، ذلك الإله الذى ظن أصحاب المذهب الشمسى
أنه وجد من لا شيء. ومنذ ظهور الإله رع آتوم أصبح العالم مهيئا
لظهور الكائنات ووجود البشر^(٧٨).

وهكذا نلاحظ أن الاختلاف بين المذهب الشمسى والمذهب
الاشمونى يتمثل فى أمرين أساسيين؛ أولهما هو الاختلاف حول أصل
الاله أتوم رع، فبينما يؤمن أنصار المذهب الأول بأنه قد أوجد نفسه
من عدم يؤمن أنصار المذهب الثانى بأنه قد جاء بعد "الثامون" وعن
طريق تعاون تلك العناصر أو الأرواح الثمانية فى خلق تلك الدحية
التي انشقت فخرج منها الاله. وثانيهما يتمثل فى الاختلاف حول
العناصر الأساسية للوجود؛ فبينما جاء التصور الشمسى واضحا فى
تأليه العناصر المختلفة للوجود وبيان كيف أتى كل زوج منها عن
الزوج السابق وأن الجميع قد أتوا بفضل الاله أتوم باعتباره الاله
الخالق، نجد أن التصور الاشمونى جاء غامضا فيما يتعلق بتسمية
هذه العناصر الأربعة الأساسية وبكيفية التمييز فيها بين ذكر وأنثى
لدرجة أن يتولد عنها عبر انقسامها إلى ذكر وأنثى ذلك "الثامون"
الذى عدوه أصل الاله.

لعل ذلك التمايز بين وضوح المذهب الشمسى والغموض الفلسفى
الذى تميز به المذهب الاشمونى الهرموبولىسى هو ما ساعد على ذىوع الأول
وانتشاره فى الاوساط الشعبية بينما اقتصر الإعجاب بالمذهب الثانى على
أوساط الخاصة والمتقنين وربما يرجع ذلك إلى ما تضمنه التفسير
الهرموبولىسى من عناصر فلسفية هامة^(٧٩) ستكون حافزا لتفسيرات أخرى
ورؤى جديدة أشد نزوعا نحو التجريد.

وربما كان هذا المذهب الاشمونى بما تضمنه من عناصر فلسفية هو
ما انتقل عبر الطبقة المثقفة من مصر إلى بلاد اليونان، فهناك عناصر تشابه
كبيرة بينه وبين بدايات التفكير الدينى اليونانى وخاصة عند الأورفيين؛ فقد

قال اشاجوراس ATHENAGORAS "أن أورفيوس كان أول لاهوتى يضع الماء كبدية للكل ومن للماء جاء الطين. ومن كليهما جاء الشعبان، هيراكليس أو الزمان، وأنتج هذا الهيراكليس بيضة ضخمة انقسمت إلى قسمين مكونة جى GE (الأرض) وأوراثوس (السماء) واتحدت السماء بالأرض وكونتا الانثى فتيس FATES والذكر جينتس GIANTS...^(٨٠).

كما ذكر دمسكيوس DAMASCIUS نصاً قريباً من ذلك عن الأورفية أيضاً فقال "إن المبدأ الأول هو الزمان والثانى هو الاثير AETHER والعماء، وفى مكان الوجود البيضة EGG هذه هى المرحلة الأولى وفى المرحلة الثانية يأتى إما البيضة المخصبة وتمثل الله أو البرق أو السحاب ومن هذه جاءت فانس PHANES وفى المرحلة الثالثة جاء متيس METIS وهو العقل وإير كابايوس ERIKEPAIOS وهو القوة وفانس وهو الأب"^(٨١).

وإذا قارنا النص الأشمونى بالنصوص الأورفية لوجدنا تماثلاً فيما يتعلق بالعناصر الأولى للوجود وتسلسل الخليقة، فضلاً عن وجود تلك "البيضة" التى ظهرت إلى الوجود بعد بعض العناصر وبعد الزمان وهى التى ستقسم فيخرج منها الاله ثم السماء والأرض وتبدأ المراحل التالية للخليقة.

ولاشك أن ثمة تشابهاً واضحاً بين النصوص الأورفية وثيوجونيا هزود التى أشرنا إليها فيما سبق. وربما يشير ذلك إلى أن أصلها واحد وهو تلك النصوص المصرية القديمة فى المذهبين الشمسى والأشمونى.

ولقد أشار فرانكفورت إلى أصداء هذه المعتقدات الشرقية سواء فى مصر أو بابل على الفكر اليونانى، وأكد على وجود هذا "التماثل بين

الأسلوبين الإغريقي والشرقي في تفسير الطبيعة؛ فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة للكون بوصف العناصر التي فيه بعضها ببعض بصفة الرحم والنسب، فضلا عن تشابه في بنية الاقترانات والمشاركات التي تتم بها هذه الصلات الرحمية بين الالهة وتكرارها^(٨٢)، غير أنه يشير إلى أن ثمة ناحية واحدة نجدها عند هزبود ولاسابق لها في الشرق ألا وهي "أنه يصف الالهة والكون كقضية شخصية وهذه حرية لانجدها في الشرق القديم.. وقد اتصف الفلاسفة اليونانيون كطاليس وانكسيمندر بهذه الحرية نذرها"^(٨٣).

وإن كان هؤلاء الفلاسفة اليونان قد تميزوا بعض الشيء عن سابقيهم "بأن الأصل الذي انصرفوا للبحث عنه لم يفهموه أو لم يصيغوه في مصطلحات أسطورية، فهم لم يلجأوا إلى وصف أب إلهي أول، كما أنهم لم يبحثوا عن الأصل بمعنى الحالة الأولية التي تحل محلها حالات كينونة، بل جدوا في طلب أساس للوجود حطولى وأبدى"^(٨٤).

(٣) المذهب المنفى:

ينسب هذا المذهب إلى مدينة منف التي أسسها الملك مينا مؤسس الأسرة الأولى في تاريخ مصر القديمة لتكون عاصمة لمصر الموحدة ومقرا لملكه. وقد ازدهرت منف في ذلك الوقت لمكانتها السياسية وقد واكب مفكرو المدينة هذا الازدهار لمدينتهم فحاولوا اثبات تفوقها على ما عداها من المدن بقولهم إن معبد الهها الاله "بتاح" كان "الميزان الذي وزنت فيه مصر العليا والسفلى"^(٨٥). ولعل ذلك الاعتقاد يرجع إلى المكان الوسط الذي احتلته مدينة منف منذ أسست في حوالي القرن الثاني والثلاثين قبل الميلاد كواسطة عقد لكل من أقاليم الدلتا وأقاليم الصعيد أى فيما بين مصر العليا ومصر السفلى.

وبالطبع فقد نشط أهل الفكر فى منف حتى يدموا مذهباً فكرياً
جديداً ينطوى بداخله تلك التفسيرات السابقة، وبحيث يتجاوزها جميعاً
بسمو ما فيه من تصورات لمسألة الخلق وكيفية نشأة الوجود.

ولاشك أن نقطة البداية فى هذا المذهب ستتعلق من أمرين؛
أولهما: الإعلاء من شأن مدينتهم وأربابها المحليين خاصة أقدمها
جميعاً الإله "بتاح" الذى كان ينظر إليه على أنه - حسب معنى اللفظ -
الفتاح أو البناء الخلاق رب الأرض العالية، وثانيهما: احتواء
المذهبيين السابقين بنقدهما تارة وبتأويلهما ليصبحا جزءاً من مذهبهم
الخاص تارة أخرى.

ومن هنا بدأت تساؤلات وتأملات، وربما كان أول هذه التساؤلات؛ إذا
كان أصحاب المذهبين السابقين قد شبهوا ظهور الهمم الخالق بظهور رابية
أو ربوة عالية طاقية فى وسط مائى. وسواء قد ظهر الإله مباشرة فى هذا
الوسط كما يرى أصحاب المذهب الشمسى أو ظهر بعد أن حلفت عناصر
الوجود أو أرواحه الثمانية تلك الدحية التى خرج منها الإله لأول مرة، فإن
الناس قد صدقوا هذه الآراء واعتقوها.

إذا كان ذلك كذلك، فلماذا لا تكون تلك الربوة العالية الطاقية هى
مدينة منف ذاتها أو على الأقل جزءاً معيناً منها، ولا سيما أنها كانت
بالفعل أرضاً طاقية فى بداية أمرها قبل أن يحول عنها الفرعون فرع
النيل ويجنبها طغيان النيل عليها ذلك الطغيان الفيضانى الذى كان
يحولها فى الزمن القديم إلى ما يشبه المستنقع الكبير ويجعل من
أرضها أشبه بالجزيرة الطاقية.

وإذا كانت منف هي ذاتها تلك الربوة العالية الطافية في بداية أمر الخليقة، فلماذا لا يكون ما حدث فيها من عمران متتابع ومنظم منذ انشائها على يد الملك مينا قد حدث عن تدبير إلهي حكيم وربما هذا التدبير مماثلاً لما حدث فيها عند نشأة الوجود لأول مرة؟.

ولقد تساءل حكماء منف كذلك عن "أتوم" وقدرته الخلاقة. فقد قال أصحاب المذهب الشمسي بأنه قد خلق من نفسه أرباب الطبيعة أو ما أسموه بالتاسوع العظيم، فكيف تم خلق بقية الأرباب الأخرى التي عيدها المصريون وهي كثيرة؟ وكيف ظهر العمران في الأرض، وكيف تميزت الكائنات المختلفة بعضها عن بعض؟ أيمن أن تكون هذه الأشياء جميعاً قد حدثت من تلقاء نفسها؟ أما كان للإله الخالق تأثير في إيجادها وفي تنظيم العالم المعمور وإصدار التشريعات والنواميس التي يعمل الجميع ويعيشون وفقاً لها؟.

لقد تساءل حكماء منف أخيراً عن تلك الإرادة المدبرة التي فكرت في خلق العالم وفي تنظيم أموره؛ إن تلك الإرادة المدبرة المفكرة فيما وراء الوجود لا بد أنها قد فكرت ودبرت قبل أن يصدر أمر الخلق ذاته إذ لا بد أن يكون التفكير والتدبير قد سبقا للخلق والتعمير!!

وهكذا وصل فلاسفة منف إلى افتراض وجود الإله الخالق وإلى افتراض أنه قد فكر ودبر قبل أن يخلق ويعمر. وأنه قد شمل الكون والكائنات برعايته ورسم لكل مافي العالم قدره وأفعاله. وقد عبروا عن ذلك في وثيقة صيغت في حوالي عام ٧٠٠ ق.م. وإن كانت كل الدلائل الأثرية والجغرافية واللغوية تشير إلى أن هذه

الصياغة قد اشتقت من نص يرجع تاريخه إلى أكثر من ألفين سنة قبل هذا التاريخ^(٨٦).

يبدأ النص المنفى بابتهاال موجه إلى الإله بتاح، أعلن المنفيون في اطاره أن الأرباب الذين عرفهم البشر قبله لم يكونوا غير "صور من بتاح"، وأنه هو الرب الخلاق القديم وأنه منذ امتوى على عرشه العظيم لأول مرة كان روحا للكيان المائى بكل ما احتواه من ذكر وأنثى، كما كان روحا لليابس القديمة أو للأرض الطافية على وجه المياه.

وبناء على ما سبق بدأ المنفيون يصفون الإله بتاح بصفات جديدة تميزت عن كل الأرباب بصورة غير مسبقة^(٨٧). فاعتبروه "مَثَابَةَ القلب واللسان لهم جميعاً"^(٨٨) وليس القلب أو اللسان بالشيء الهين؛ فما من شك أن "القلب واللسان سيطرة فى كل جسد"^(٨٩) والدليل قائم فى كل صدر وكل فم للأرباب، والبشر والآنعام والزواحف على السواء^(٩٠) وإن طلبنا منهم الدليل الأقوى على صحة ما يقولونه قالوا "إن ماتشاهده العينان وتتسمعه الأنسان وتتشممه الأنف انما يرقى جميعه إلى القلب" أما عن الفم فهو المناطق بكل شيء^(٩١).

ولا ينبغي أن نغفل من شأن هذه الصفات، فهما - أى وصف الإله بأنه بمثابة القلب واللسان لكل الآلهة - ليسا مجرد استعارتين تقليديتين فالمصريون القدما كانوا يقصدون بلفظة "القلب" شيئا أكثر شبيها بالعقل أو الإدراك فى حين يشيرون إلى اللسان بالحديث أو التعبير وبالتالي فليس معنى أن الإله بتاح هو قلب ولسان الآلهة انه "مجرد مترجم للآلهة فى جلسة عمومية، بل هو "العقل المقدس ذاته المشترك فى عملية الخلق بتقديم فكرة ثابتة عن

أفكاره" على حد تعبير توملين^(١٢). إن الإله اذن هو الذى يفكر فى الخلق وينطق بما فكر فيكون الخلق ذاته وهذا ما تشير إليه الفقرات التالية من النص المنفى حيث يقول فلاسفة منف:

"وهكذا انما هو فى الأصل قلب (أو عقل) أرسل الآيات جميعا، وإنما هو كذلك لسان أزلّى جرى على تريد ما تدبره الفؤاد" فعن طريق الفكر اذن والنطق من بعده بدأ الخلق "فخلق الارباب جميعا، وآتوم وتأسوعه أيضا، ثم حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل (الالهى) وأمر بها اللسان إلى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحوارس. وتوفرت الاقوات جميعا والميزات جميعا و"تقرر ما يستحب من أمور الناس وتقرر ما يكره، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم. والفناء لمن يتحمل بالاثم.." وفق الناووس الذى تدبره العقل وخرج باللسان فقدر لكل شىء قدره، أنجزت الأمور جميعها، وابدعت الفنون جميعها وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلقات الأعضاء كلها"^(١٣).

وإذا أنعمنا النظر فى هذا النص الهام والخطير للاعتناء أنه اتسع ليشمل جوانب أخرى غير مجرد النظر فى مشكلة أصل الوجود وتفسير نشأة العالم الطبيعى فضلا عن أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة قد نقلنا نقلة نوعية كبرى نحو تجريد أمر الخلق تجريدا يكاد يكون ارهاصا ببعض ما نزلت به الكتب السماوية فى انجيل يوحنا (١-١) نجده يبدأ "فى البدء كان الكلمة والكلمة كان لدى الله، وكان الكلمة هو الله". وفى القرآن الكريم نجد قوله تعالى: "الله يخلق ما يشاء اذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون".

وبالطبع فى هذا النص ما يؤكد اكتشاف فلاسفة منف لأهمية "الكلمة" خاصة "كلمة الإله" أو الكلمة الإلهية التى هى أصل الوجود وسر بدء الخليقة، وهاننا نجد أصل الكلمة اليونانية LOGOS التى اكتسبت معنى مقدسا فى الانجيل، ومعنى يمتزج فيه العقلى بالأسطورى لدى فلاسفة اليونان منذ هيراقليطس حتى أفلاطون. ويمتزج فيه العقلى بالدينى لدى فلاسفة الاسكندرية من فيلون الذى عاش فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادى حتى أوريجين الذى عاش فيما بين أواخر القرن الأول الميلادى حتى منتصف القرن الثانى^(٩٤). فلاسفة منف كانوا - على حد تعبير توملين - أول من أحكم وضع مفهوم الكلمة نظرا لكونهم كانوا كهنة ميثافيزيقيين، فما لم نجده غير معقول عند أفلاطون وعند فيلون السكندرى وفى انجيل يوحنا قل أن يثير دهشتنا بالنسبة لهؤلاء المصريين الأوائل فهم - والكلام لايزال لتوملين - لم يقدموا فقط الفكرة ذاتها بل قدموها بصورة جذيرة بالاعتبار^(٩٥).

ان أصل الوجود فى نظر فلاسفة منف هو الإله الخالق بتاح، أما كيف كان ذلك فهو الأمر اللافت للنظر والاعتبار فى رؤيتهم، فالإله فكر بعقله (أو قلبه) ومن ثم أدرك الخلاق وطبيعة كل مخلوق، ثم نطق الكلمة بلسانه فكان تمام أمر الخلق، ولاتشك أن الأرباب كانوا أول ما صدر عن الإله بتاح حسبما يشير النص، فهو خلق أول ما خلق الارباب جميعا بما فيهم الإله آتوم وتاسوعه ثم تتابع بعد ذلك أمر الخلق فخلقت الأنفس أو الأرواح للحارسة كما خلقت كل الأشياء والكائنات التى تتبع الحياة على هذه الأرض وبها عمرت الأرض واستمرت الحياة.

(٤) المذهب الواستى:

وهو نسبة الى مدينة "واست" القديمة التى هى الاقصر حالياً والتى عرفت فى الزمن القديم باسم واست أى مدينة الصولجان وقد عرفها اليونان باسم "طيبة" بينما أطلق عليها العرب اسمها الحالى مدينة الاقصر.

لقد أسلمت المذاهب السابقة نفسها إلى مفكرى هذه المدينة التى تهيأ لها حظاً واسعاً من السيادة خلال فترات التاريخ المصرى القديم فى عصر الدولة الوسطى والدولة الحديثة وقد تطور بها الحال إلى أن أصبحت كبرى عواصم الشرق القديم بدون منازع بعد أن أصبحت عاصمة الامبراطورية المصرية الكبرى خلال أزهى فترات الدولة الحديثة.

وقد نشط فلاسفتها ليمزجوا بين التفسيرات القديمة لأصل الوجود وكيفية الخلق بطريقة جديدة أعطت للسيادة لاله مدينتهم الاعظم الاله آمون، وجعلت من مدينتهم أم المدائن وسيدتها!!

وتصور لنا النصوص القديمة كيف حاول أهالى "واست" تمجيد مدينتهم وجعلها أصل المدن ومركز الخلق والمدنية. لقد قالوا فى بعض ما كتبوه عنها:

"واست هى الأحق من كل مدينة. توفر فيها المياه واليابس منذ الأزل وزانتها الرمال فطوقت مزارعها وارتفعت ببطاها على مايشبه النجد.

وبذلك تكونت الأرض وأمكن أن يحدث فيها الخلق.

وبدا الاتجاه إلى نشأة البلدان بمعناها الصحيح.

وغدا لفظ "المدينة" يطلق من بعد على أسماء هذه البلدان تحت كفالة "واست" أو تحت كفالة العين المقدسة لاله الشمس بمعنى أصح.

وكانت جلالتها أى عين رع قد وفدت (على مدينة واسط) وهى كاملة متكاملة نيرة رغبة فى أن تحكم أمر العالمين فيها.

هى مدينة قيل عنها فى الأزل: ما أعزها باسمها "واسط" وقيل أنها مدينة سوف تخلد، وأنها سوف تنعم باسمها "وجات" ولاسيما أنه اسم العين اليمنى لاله الشمس بالذات.....

هى اذن مدينة لامتثل لها، وكل المدائن التى تستظل بظلها انما تريد أن ترفع من شأن نفسها عن طريقها وهكذا فهى الأحق من غير شك^(٩٦).

على هذا النحو الأسطورى صور فلاسفة واسط أنها الأحق أن تكون أقدم المدن وأعظمها وأنها هى التى كانت أول ما ظهر على التل الأول الذى أطل برأسه من الماء^(٩٧) أى أنها أصل الأرض وموطن الخليقة الأول.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الإله آمون سيصبح باعتباره إله هذه المدينة الإله الأول والأعظم، وهو خالق ورب العالمين وهو بداية الوجود وهذا ما عبر عنه فلاسفة المدينة فى نص هام قالوا فيه:

"وجد آمون منذ البداية دون أن تعرف له نشأة. فلم يوجد قبله إله أو يوجد معه إله يستطيع أن يصف له حياة. ولم تكن له أم تبتدع له اسما أو ولد ينجبه ويقول ها أنذا..

وحسبه أنه الإله وأنه وجد من تلقاء نفسه وأن الأرباب جميعا تتابعوا من بعده...

والحق أنه عجيب، كثير الأوضاع، افتخر الارباب جميعهم بأنهم منه ابتغاء أن يستزيدوا من بهائه وربوبيته حتى لقد بلغ من ذلك أن رع ذاته اتحد ببدنه وهو قديم النشأة فى لون.

وقال عنه الناس إنه تاتتن (رب منف القديم).

وأنه آمون الذى صدر عن نون.

وأنه من هدى الخلائق أجمعين. وأن له صورة أخرى بين أعضاء الثامون وأنه هو الذى أنجب من استولدوا الشمس من الأرياب الأولين.

وأنه من استكمل ذاته فى هيئة آتوم. وأنه كان معه بدننا فردا

وأنه رب العالمين وأنه بداية الوجود^(٩٨).

وأهم ما ينبغى أن نلاحظه من ذلك النص بالاضافة الى ما سبق الإشارة اليه أن الاله آمون رغم أنه الإله الذى خلق نفسه بنفسه وأوجد بقية الالهة إلا أنه قد اتخذ فى حياته القديمة أكثر من صورة، فبعد أن أوجد نفسه بنفسه واستقر إليها واحدا فردا لمدة قدرها لنفسه وتخبر لنفسه مكانا قدسيا استقر فيه مختفيا باسمه وشكله والمقر الذى استقر فيه. وهذا ما عبر عنه اتباعه حينما لقبوه "بآمون رنف" أى خفى الاسم و "كم آتف" أى الذى أتم عهده. وعلى كل حال فلقبه الأشهر آمون الخفى.

بعد ذلك ارتأى أن يتخذ وضعاً جديداً فغادر هذا المقر الخفى ليتخذ مقره الجديد فى مدينة أون وسط ذلك الكيان المائى العظيم نون، ثم اتخذ صورة الاله الخلاق الفتح تاتتن وهو اسم آخر للاله بتاح إله منف القديم بمعنى رب الأرض العالية الناهضة.

ولم يكتف بذلك، بل اتخذ كيانا جديداً وسط الثامون الإلهى المقدس عند أصحاب المذهب الأشمونى، فضلا عن أنه منذ البداية قد اتخذ هيئة رع حينما اتحد الأخير ببذنه فأصبح من ألقابه آمون رع تنويها بالوهيته للشمس وما يصدر عنها من نور وحرارة.

إن هذه الصور المعتددة التى اتخذها الإله آمون لنفسه أو التى أسبغها عليه أتباعه إنما استهدف - فيما يرى د. عبدالعزيز صالح - التبشير بدعائى أربعة هى:

(١) إن رب الشمس الذى عهد الأرباب الأوائل بخلافتهم إليه لم يكن رع أو رع أتوم كما ادعى فلاسفة أون وإنما كان آمون رع الذى يرتد نسبه أصلا إلى مدينة واست وحدها.

(٢) إن ما انتهى إليه أمر آمون رع فى نهاية المضاف أنه قد جمع شتى مظاهر السلطة والقوة والتقدیس التى سبق وإن افترضها أصحاب المذاهب الأخرى فى مدن أون والأشموين ومنف لأربابهم جميعا.

(٣) إن آمون رع وإن بدا للناس فى وضعه الأخير خليفة لأرباب الخلق الأوائل ووريثا لعروشهم جميعا، إلا أنه فى حقيقة الأمر كان الفيض الأخير للإله الخلاق القديم "كم آتف" بعد أن تلبس أحد الأوضاع التى قدرها لنفسه وب نفسه.

(٤) وأخيرا لقد أراد فلاسفة واست للقدامى أن يؤكدوا للناس أن الروح الإلهية التى اعتادوا أن يتعبدوا لها فى معابد واست العديدة لم تكن فى الحقيقة غير روح واحدة وإن تعددت أوضاعها فهى قد صدرت جميعها عن واحد وارتكت إلى واحد^(٩٩).

والحقيقة أن هذا التفسير الواسى بحكم ما تيسر لأتباعه من سطوة وسلطان وبحكم ما تيسر لمدينة واست القديمة من مكانة مركزية فى التاريخ المصرى القديم خاصة فى العصرين الوسيط والحديث قد ظل المذهب الأشهر والأكثر شيوعا بين المصريين وربما يرجع ذلك بالإضافة إلى ما ذكرناه إلى سببين رئيسيين هما:

أولاً: أنه قد لخص كل المذاهب السابقة واعتبرها تابعة من قلب المذهب الواسطي باعتبار أن الإله آمون كن هو الأول الخفى وكان هو الآخر الظاهر الذى اتحد باله الشمس واله الارضين جميعا.

وثانياً: أنه كان الأقرب الى تصور المصريين القدامى فى تلك الحقبة لتاريخية التى كان لا يزال الناس فيها لا يتصورون الربوبية الا على هيئة أرباب متعددة يرأسها جميعا الإله الأعظم. وبذلك كان لتصور السائد رغم اختلاف المدن التى قدم أهلها للتفسيرات ورغم اختلاف تسميتهم للإله الأعظم.

وعلى كل حال فإن هذه التفسيرات المختلفة لأصل الوجود وجوهر العالم الطبيعى قد فعلت فعلها فى التراث الفكرى لمختلف بلاد الشرق القديم وخاصة فى الحضارة البابلية ولاشك أنها انتقلت إلى فلاسفة اليونان عبر تنلزمهم على كهنة أون القديمة فى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد وعبر اطلاعهم على تراثهم الشعري نفسه الذى جاء به تفسيرات مشابهة للتفسيرات المصرية كما أشرنا فيما سبق.

واعتقد فى ضوء ذلك أن على مؤرخى الفلسفة أن يعيدوا النظر فيما يقولونه عن أن طاليس كان أول الفلاسفة وأول من فسر العالم الطبيعى تفسيراً طبيعياً على أساس أن الماء هو الأصل وذلك فى ضوء حقيقتين هامتين: أولهما أن القائلين بأن أصل العالم هو الماء كثيرون عرفنا بعضهم فى التفسيرات المصرية التى عرضنا لها فيما سبق.

وثانيهما أن ما قدمه طاليس من أدلة على صحة قوله بأن أصل العالم هو الماء انما كانت فى الواقع أدلة من صنع خيال أرسطو والافتراضات التى افترضها ونسبها إلى طاليس بينما لم يثبت لطاليس كتابات تؤيد مذهب إليه أرسطو أو تنفيه.

بـ الفلسفة الأخلاقية فى مصر القديمة:

(١) الإطار المرجعى للفكر الأخلاقى فى مصر القديمة:

إن من أهم الافكار الفلسفية فى الحضارة المصرية القديمة فكرة الخلود فلقد تأمل الانسان المصرى ظاهرة الموت وحاول أن يجد لها حلا فبعد أن سيطر على مفدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت وأراد أن يفلسف هذه الظاهر فكان أن آمن بأن الموت يعقبه البعث وأن للانسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التى يعيشها على هذه الأرض. وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريرا أخلاقيا على أساس أن أفعال الانسان فى هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لابد أنه سيثاب على الخير منها ويعاقب على ما فعله من شرور، فكان الايمان بالحياة الأخرى أو بالخلود هو الدافع الذى يدفع الانسان دائما إلى فعل الخير والبعد عن ارتكاب الآثام.

وقد اعتقد الانسان المصرى القديم أيضا بفكرة انفصال النفس (الكا) عن الجسم (البا) وبأن الموت هو موت للجسم فقط وليس للنفس، ومن ثم فإن النفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت، وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الاخرى. ومن هنا كانت محاولات المصريين القدماء للإبقاء على الجسد وكان اختراعهم علم التحنيط الذى يبقّى على الجسد بحالته الطبيعية.

ومن هنا أيضا كانت عبقريتهم المعمارية والهندسية فى بناء الأهرامات تلك الأبنية الضخمة التى صممت وفق تصميمات هندسية غاية فى الدقة لتحافظ على جسد الملك الاله (أى الفرعون).

وقد ارتبطت بهذه الافكار الميتافيزيقية التى أسهمت فى تطور العلم عند المصريين القدماء فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الانسان

وفقا للعدالة والنظام (ماعت MAAT) فلا يظلم نفسه، ولا يظلم غيره ولا يرتكب اثما، فالتبرؤ من الأثام والشروع هو أساس الخلود، والنجاة من عقاب الالهة فى الحياة الأخرى^(١٠٠).

لقد ساعد اعتقاد المصرى القديم فى الألوهية فى تأكيد الإرتباط بين الفعل الأخلاقى الحميد والمصير الحسن الذى سيلقاه فى حياته الأخرى^(١٠١) وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالى اكتشافات كتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية.

(٢) بتاح حوتب وفلسفة الأخلاقية:

وكان من أوانتهم المفكر الاخلاقى بتاح حوتب الذى عاش فى حوالى ٢٧٠٠ قبل الميلاد أى قبل ظهور الفكر الغربى عند اليونان بحوالى ستة وعشرين قرنا كاملة وقد اكتشف لهذا المفكر ثلاثة واربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون "مخطوط الحكمة"^(١٠٢) دارت معظمها حول تعليم ابنة الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة على الصعيدين الاجتماعى والسياسى وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة للانسان الحكيم الذى تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التى ستصيح أحد أحجار الزوايا فى الفكر الاخلاقى اليونانى خاصة عند سقراط وأفلاطون^(١٠٣).

ولقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين ضبط النفس وبين التحلى بكل ما هو فاضل ومحمود أى بكل ما هو أخلاقى؛ فالتحلى بهذه الفضيلة من شأنه فى نظر مفكرنا الحفاظ على الصداقة والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيدى والحفاظ على الحب الاسرى بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال.. الخ. والتحلى بهذه الفضيلة لا يكون بالطبع إلا اذا أعمل

الإنسان عقله فى كل سلوك يسلكه وقد عبر بـتـاح عن ذلك بقوله فى عبارة ذات مغزى اتبع لبك (أى عقلك) مادمت حياً^(١٠٦).

ويجدر الإشارة هنا إلى أن مثيلاً لهذه النصوص لبـتـاح نجده لدى فلاسفة اليونان منذ هيراقليطس حتى أفلاطون؛ فقد قال هيراقليطس معبراً عن ضرورة اتباع العقل فى السلوك والحد من اتباع شهوات النفس "إن النفس الجافة هى البعيدة عن الشراهة والشهوة وهى الأحكم والأفضل"^(١٠٥). وقد كانت أعظم دعوة لسقراط ولتلميذه أفلاطون هى الدعوة إلى ضبط النفس، فمعرفة النفس عند سقراط لا تكون إلا بمعرفة ما يناسبها وباعتبار أن جوهر النفس الانسانية لـديهما هو العقل، فما يناسب النفس دائماً هو أن تدرك جوهر الخير وتسلك طريقه^(١٠٦). وقد قامت فلسفة أفلاطون الأخلاقية كما رسم معالمها فى "الجمهورية" على ما أسماه العدالة داخل النفس. وتقوم هذه العدالة على مدى تحكم القوة العاقلة فى قوى النفس الشهوانية والغضبية وتوجيهها نحو سلوك طريق الفضيلة التى هى بالنسبة للأولى العفة وبالنسبة للثانية الشجاعة^(١٠٧).

أما اهتمام بـتـاح حوتب بفضيلة الصداقة فلا نجد شبيهاً له إلا عند أرسطو الذى أفرد لها باباً كاملاً فى كتابه الشهير "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وقد بلغ من تقدير أرسطو لهذه الفضيلة أنه قال إنها لو سادت بين المواطنين فى الدولة لما احتجنا لتطبيق العدالة^(١٠٨). وإن كان الفرق بين دعوة بـتـاح ودعوة أرسطو إلى فضيلة الصداقة تكمن فى أن الأول اهتم ببيان بعدها الاجتماعى والسياسى من خلال مدى نفعها للصديقين، بينما رفض الثانى إقامتها على أساس المنفعة واعتبر أن صداقة المنفعة صداقة زائلة مثلها مثل صداقة اللذة^(١٠٩).

(٣) أختاتون وفلسفته الدينية والاجتماعية:

ويكفى أن تضرب مثالا آخر من المفكرين المصريين القدماء بأختاتون ذلك الملك الفيلسوف الذى عاش فى حوالى القرن الرابع عشر قبل الميلاد وكان يسمى امنحتب الرابع، وغيره ليصبح أختاتون أى المكرس للاله آتون، وليبدأ ثورة فكرية دينية - أخلاقية - اجتماعية لم يعرف لها التاريخ القديم شبيها، فقد رأى الحق فى أن يصور الها واحدا أعظم تطل سماؤه حانية فوق جسم الأرض أنه الإله الحى المبدع، مبدع الحياة وخالق كل شىء مسير الاشياء حسب مشيئته، رابط جميع الاقطار والأمم برابط محبته^(١١٠).

وبالطبع فإن هذا الاعتقاد بواحدية الإله وبصورته المجردة التى لا يقلل منها أنه رمز إلى الإله بقرص الشمس لأن ذلك كان مجرد رمز لا يشير الى أى معنى من معانى التجسيد المادى للإله، لم يأت مصادفة بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلى سما فيه عقل أختاتون إلى ما وراء الإدراك المادى وقد فاق هذا التصور للألوهية بصورة مذهشة تصورات الكثيرين من مفكرى اليونان، إذ لم تكن الألوهية على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والماوراء موضوعا لتفلسف هؤلاء إلا فى عصر متأخر نسبيا على يد أفلاطون وأرسطو^(١١١).

ولم يقتصر فكر أختاتون على هذه الآراء الهامة حول واحدية الإله بل كان صاحب فكر أخلاقى واجتماعى وسياسى راقى حيث بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم "أختاتون" فى تل العمارنة ليعبد فيها الإله الواحد ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميدة هى السائدة بين أهلها وكان أختاتون فى كل ما فعله يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكن أن يتصوره انسان، دولة عالمية واحدة يسودها الاعتقاد فى إله واحد، ويخضع الجميع لقانون عالمى واحد^(١١٢).

ولما كان بعض المؤرخين يرجح أنه كانت هناك جالية مسينية (وهم من سيفرون فيما بعد باليونانيين) موجودة في منطقة العمارنة التي استقر فيها أخناتون، فمن المرجح أن أفكاره قد انتقلت منهم أو عبرهم إلى بلاد اليونان في آسيا الصغرى مباشرة أو عبر كريت التي كانت تلعب في ذلك الوقت دور الوسيط بين مصر وبلاد اليونان^(١١٣).

فنصوص فلاسفة اليونان خاصة أصحاب النظريات التأليهية كـفلاطون تشير إلى إقرارهم بهذا الإله الواحد الذى خاطبه اخناتون فى قصيدته الشهيرة؛ فما نجده عند افلاطون من اشارات إلى الإله الواحد الذى هو مثال الخير وتوصيفه لهذا الإله على أنه شمس العالم المعقول فى "الجمهورية"، بل محاولته بناء نظام مثالى للدولة يكون فيه الفيلسوف بأفكاره هذه هو الحاكم تبنى بأنه ربما زار نل العمارنة واطلع بشكل أو بآخر على أفكار أخناتون.

ثانيا: الفكر الصينى القديم

تمهيد:

تعتبر الحضارة الصينية القديمة واحدة من أعرق وأهم الحضارات الشرقية القديمة، وتعود الفلسفة فيها - فيما يقول هيجل نقلا عن بعض المصادر - إلى أزمنة مفرقة فى القدم. فهناك تفاليد وموروثات مؤكدة تعود إلى حوالى ٢٧٠٠ قبل ميلاد المسيح.^(١١٣) مكرر

وقد بلغت هذه الفلسفة الصينية نضجها على يد المفكرين العظام من أمثال كونفشيوس ولاوتسى فى القرن السادس قبل الميلاد، وإن كانت الاتصالات الانتشارية للصين مع الحضارات الأخرى ومنها الحضارة الغربية فيما يرى نيدهام فى العصر البرونزى أى حوالى ١٥٠٠ قبل الميلاد وهو يستند فى ذلك على بعض التشابهات بين الأدوات الصينية مع بعض الأدوات التى اكتشفت فى مصر القديمة وفى بعض المواضع بوسط وغرب أوروبا^(١١٤)، وإن كانت هذه التشابهات ليست دليلا كافيا فى رأى على وجود صلات فكرية وحضارية.

وقد تميز الفكر الفلسفى الصينى بنزعة انسانية واضحة، وقد بدأت هذه النزعة الانسانية تسود الفكر الصينى منذ بداية الوعى الفلسفى الحقيقى لدى الانسان الصينى، وتميزت هذه النزعة الانسانية بالتركيز على وحدة الانسان وعلى التكامل بين الانسان والطبيعة. واعتبار الانسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة فى العالم^(١١٥).

(١) فلسفة كونفشيوس :

من المعروف أن كونفشيوس CONFUCIUS الذى عاش بين عامى ٥٥١ و ٤٧٩ قبل الميلاد^(١١٦) هو المؤسس الحقيقى للفلسفة الصينية وكان

أول من أقام نسقا حقيقيا للفلسفة عن الانسان^(١١٧) اتسم بنزعة اجتماعية دينوية تتاضل من أجل بلوغ أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية يمكن تحقيقه في مجتمع اقطاعي بيروقراطي^(١١٨)، وذلك على الرغم من أنه استمر يحافظ على الاعتقاد التقليدي في "السماء" باعتبارها الإله الأساسي عند الصينيين. وقد اعتبر نفسه مفوضا من السماء برسالة مقدسة. لكن مفهومه عن "السماء" جاء مختلفا عن المفهوم التقليدي، فهو لم يعتبر السماوات مجسمة في صورة انسانية فحسب، بل نظر إليها على أنها طبيعية من بعض الوجوه^(١١٩).

لقد كان كونفشيوس يبتعد كثيرا عن مناقشة الأمور الدينية - رغم الفكرة السائدة بأنه كان رسولا نبيا - ويبدو ذلك من فقرات عديدة من كتابه الهام "المقتطفات الأدبية" ANALECTS فقد ذكر أحد طلابه أنه لم يكن يناقش "الطاء" أي طريق السماء" كما أنه رد على سؤال لأحد طلابه عن كيف يستطيع المرء خدمة الأرواح، بقوله: إذا كنت عاجزا بعد عن خدمة الناس فكيف تستطيع أن تخدم الأرواح! وحينما سأله آخر عن الموت، أجابه: إذا كنت لم تفهم الحياة بعد، فكيف تستطيع أن تفهم الموت^(١٢٠).

من هذه الكلمات يتضح لنا أن كونفشيوس كان يحجم عن الكلام فيما وراء الطبيعة، وعن "السماء" الإله، لصالح الاهتمام بالإنسان وبالحياة الانسانية الطبيعية. لقد حول كونفشيوس أنظار الصينيين من التفكير في خوارق الطبيعة إلى التفكير في الإنسان ذاته وهذا هو نفس ما فعله سقراط في الفلسفة الغربية اليونانية بعد ذلك^(١٢١).

فماذا كانت أهم معالم فلسفة كونفشيوس الإنسانية؟

لقد كان كونفشيوس أول فيلسوف صيني يطرح سؤالاً عن طبيعة الإنسان (هينج)، وقد جاءت أجابته بسيطة وعميقة في نفس الوقت، فقد قال "إن الناس سواسية خيرون بطبيعتهم ولكنهم كلما شيوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات" و "أن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة".^(١٢١)

ولاشك أن هذا التصور الكونفوشي للطبيعة الإنسانية الخيرة وللتوحيد بين حياة الاستقامة والسعادة شديدة الشبه بتعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية.

لقد كثر حديث كونفشيوس عما أسماه "جين" JEN "أى الطبيعة الإنسانية للإنسان وهو لفظ يتضمن في طياته المبدأ الأخلاقي الأسمى الذى ينبغى أن يحكم سلوك الإنسان فى علاقته مع الآخرين، "جين" معناها أن تحب الإنسان وفوق ذلك أن تحب كل الناس"، وقد قال كونفشيوس فى شرحه لمعنى "جين" وفى توضيحه لجوهرها أن "على الإنسان ألا يصنع مع الآخرين ما لا يحب أن يصنعه معه"^(١٢٢). أن "رجل الجين" المحب للإنسانية هو ذلك الذى يود أن يبنى خلقه وأن يبنى خلق الآخرين كذلك، وأن تمنى أن يكون بارز الشأن متفوقاً بين أقرانه، فهو يساعد الآخرين على أن يكونوا كذلك^(١٢٣)، إن "الجين" عند كونفشيوس تقوم على "أن يقهر الإنسان نفسه ويعود إلى آداب اللياقة والإحتشام"^(١٢٤).

وعلى ذلك، فقد آمن كونفشيوس بأن الرجل الفاضل هو من يدرك ذلك القانون الأخلاقي الكائن فى إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ويلزم هذا الوسط فى تصرفاته فلا يعلو عليه فيخرج من دائرة البشر. ولا يتصرف تصرفات بهيمية شهوانية فيصبح انساناً لا أخلاقياً.

أما الفضائل التي على الحكيم الكونفوشي أن يتحلى بها ويعيش وفقا لها فهي أن يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ويقدم الامانة، ويفضل الموت على الذلة والمسكنة وأن يعيش حياة بسيطة بمقت فيها الجشع والترف وأن يعيش مع المحدثين وفي نفس الوقت يدرس التراث القديم، وإن عاش في خطر واضطراب فإن روحه تظل في أمن واطمئنان ولا ينسى أخوته في الإنسانية الذين يقاسون الآلام وفي ذلك يكون شعوره بالمسئولية الإجتماعية.^(١٢٦)

ومن يتأمل هذه الخصال التي يتحلى بها الحكيم الكونفوشي ويقارن بينها وبين ما ورد لدى فلاسفة اليونان سيجد أن الشبه قوى بين شخصية الحكيم الكونفوشي وشخصية الحكيم كما رسمها سقراط بأفعاله وسلوكه وكما صورها الرواقيون في فلسفتهم الأخلاقية عبر أجيالهم المتعددة منذ نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن الثاني الميلادي.

ولم تقتصر فلسفة كونفشيوس الانسانية على الجانب الأخلاقي وحده، بل قدم فكرا سياسيا جذيرا بالاعتبار والإشادة، اذ على الرغم من أنه لم يصلنا أى بيان جامع عن فلسفته السياسية، الا أنه يمكن من خلال ماتوافر لدينا من معلومات اعادة بناء معالم واضحة لها^(١٢٧)، فقد كان يؤمن بأن الأخلاق القويمة هي المبدأ الأساسي لأى نظام سياسى مستقر، اذ لا يستطيع أى حاكم أن يقيم نظاما اجتماعيا كاملا إلا إذا عمل على الإرتقاء بأخلاق الأفراد.

وفي المقابل فإنه كان يؤمن بأن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم. وأن هذا لا يتحقق الا اذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية في البلاد. وهذه الكفاية لاعلاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة وانما هي خاصة بالخلق والمعرفة وهي ثمرة التربية الحقة. ولذلك

فقد طالب بأن تكون التربية منتشرة انتشارا واسعا فى البلاد حتى يمكن اعداد أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم، ويجب أن يتسلموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم. (١٢٨)

ولقد أقام كونفشيوس تصوره للدولة وللحكومة المثالية على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء فى ولاية "لو - LU" فقد طبق تلك المبادئ التى آمن بها. وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فأعدم بعض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الشعب وسبب الفساد والإضطراب فى البلاد، ولم تمض شهور على توليه الوزارة حتى أضحت ولاية "لو" نموذجا للولايات ذات التنظيم المثالى فاختفى اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارتهم بأمانة ونزاهة. كما أصبحت "لو" كعبة الزائرين من السياح الأجانب وأهل الولايات الأخرى الذين أصبحوا يعتبرونها كوطنهم الاصلى، وقد دفع هذا خصوم كونفشيوس ومن أضرخوا من السمعة الطيبة التى حققها فى ولايته أن يدبروا مؤامرة ضد حاكم الولاية حتى يشغلوه عن تدبير أمورها فتضعف ويتطرق إليها الفساد، فأرسلوا إليه ثمانين من أجمل الفتيات ومعهم مائتين واثنين وعشرين حصانا، وأخذت الفتيات يرقصن أمامه وأمام وزرائه رقصة الكانج K'ang واستمر الحاكم والوزراء فى الاستمتاع بهذه الرقصة أياما طويلة فانشغلوا بالفعل عن تصريف أمور الدولة وحاول كونفشيوس تحذير الحاكم من هذه المؤامرة ولكنه لم يفلح^(١٢٩) فقد شغل الحاكم باللهو عن سماع نصيحة كبير وزرائه.

واضطر كونفشيوس إلى مغادرة "لو" مدينته المثالية، ليحاول تحقيق هدفه الاكبر والذى ظل طوال حياته يجوب الولايات الصينية الأخرى للدعوة إليه، وهو تحقيق الوحدة الصينية الكبرى.

وبالطبع فإن هذا التصوير لدولة مثالية يسودها الحاكم العادل والحياة الاجتماعية والاخلاقية المثالية انما هو تصور سبق به كونفشيوس أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير. ويبقى أن كونفشيوس قد تمكن كما فعل اخناتون فى التراث المصرى القديم من تطبيق وتجربة حلمه المثالى على أرض الواقع بينما لم يتحقق ذلك لأفلاطون.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن الكونفوشيين من أتباع كونفشيوس قد طوروا فكرة له حول النفس فيما أسموه سلم النفوس LADDER OF SOULS وهى فكرة تشبه نفس فكرة أرسطو عن قوى النفس وتمييزه بين النفس الغاذية فى النبات والنفس الحساسة فى الحيوانات والنفس العاقلة لدى الانسان^(١٣٠)، وقد تبلورت هذه الفكرة عند الصينيين من تلاميذ كونفشيوس على يد هسون تسو - الذى ظهر بعد أرسطو بحوالى قرن - اذ نجده يقول فى أحد نصوصه "الماء والنار جهيان CHHI (أى روحان) رقيقان، لكن ليس لهما شينج SHENG (حياة) وللنبات والاشجار شينج (أى حياة) لكن ليس لهما جيه CHIH (أى ادراك)، وللطيور والحيوانات جيه لكن ليس لها (أى I - أى ادراك للعدل). أما الانسان فله (جهى) و (شينج) و (جيه) بالإضافة إلى (أى). لذلك فالإنسان أنبل الكائنات الأرضية"^(١٣١) ولك أن تقارن بين هذه النظرية ونظرية أرسطو واضعا فى الاعتبار أنها لايمكن أن تكون قد نقلت عنه لأنها ظهرت قبل قرن ونصف من افتتاح طريق الحرير القديم الذى ربط بين الصين والغرب قديما.^(١٣٢)

لقد ترك كونفشيوس تراثا فلسفيا لايزال يفعل فعله فى الحضارة الصينية حتى اليوم واحتلت الكونفوشية من بين المدارس الفلسفية الصينية القديمة المكانة الثانية. وإذا كان الأمر بالنسبة لكونفشيوس ومدرسته واضحا،

فإنه بالنسبة للطاوية غاية فى الغموض والتعقيد، إذ لاتعرف على وجه التحديد من أسسها، وحتى معلوماتنا عن أشهر أعلامها وأقدمهم يسودها الاضطراب والتشوش.

(٢) لاوتسى والفلسفة الطاوية:

إن الاتفاق يكاد يكون تاما بين المؤرخين على أن "لاوتسى" أو "لاتزو" - Lao Tzu هو صاحب أقدم المؤلفات الطاوية وهو كتاب "تاو - تى كنج" أو "الطريق والفضيلة"^(١٣٣) لكن هناك شك فى وجود شخص باسم لاوتسى فهذا الاسم يمكن ترجمته بالمعلم العتيق. ويقال انه يكاد يكون - لو سلمنا بوجوده أصلا- أقدم معاصر لكونفشيوس، وكان أمينا للمحفوظات فى العاصمة والتقى به كونفشيوس هناك. لكن روايات أخرى تشكك فى ذلك وترى استحالة هذا اللقاء وترجح أن يكون هذا الكتاب قد كتب فى حوالى القرن الرابع قبل الميلاد^(١٣٤)، وإن كان هناك رواية ثالثة ترجح بأنه كتب جميعه فى عصر متأخر نسبيا فى حوالى القرن الثانى قبل الميلاد.^(١٣٥)

والحقيقة أنه لاسبيل إلى تأكيد صحة رواية من هذه الروايات لاعن الكتاب ولا عن صاحبه. ومع ذلك فإن الأملم الجرى على ماهو شائع ويكاد يكون متقفا عليه بين غالبية المؤرخين، فلاوتسى على كل حال مفكر صينى قديم عاش فيما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد على أرجح التقديرات وترك لنا أثره الذى تتأقلته الأجيال وأعنى به كتابه "الطريق والفضيلة". وفى هذا الكتاب معالم فلسفة صوفية غامضة تكاد تكون على طرفى نقيض من فلسفة كونفشيوس، فإن كان كونفشيوس وأتباعه يجعلون من الانسان الأصل والمركز فى فلسفتهم فإن لاوتسى وأتباع الطاوية ينطلقون من الايمان بمبدأ الطبيعة.

إنهم ينطلقون من "طاو" ذلك العنصر الأزلى الثابت الذى يكمن وراء عالم الظواهر وهاهو لاؤتسى يعرفه لنا بقوله "قبل أن تكون السماء والأرض كان هناك كائن عديم الشكل، بلا صوت، وبلا مكان صامت مفارق، وحيد لا يتغير، ويدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعا أنا لا اعرف اسمه، وأخاطبه بقولى "الطريق" (الطاو) حنى يكون له اسم فاذا اجتهدت فى تسميته قلت: العظيم". (١٣٦)

فالطاو Tao انى مجرد عن الاسم أى أنه عار عن الصفات، ومع ذلك فهو بداية كل الأشياء، فهو ليس شيئا وان كان هو مبدأ الأشياء كلها ويعبر لاؤتسى عن ذلك بقوله "الطاو (الطريق) أوجد الوحدة، الوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف، الكائنات العشرة آلاف تحمل "بن" المعتم على ظهورها، و "يانج" المضى بين ذراعيها". (١٣٧)

ولاشك أن كلمات لاؤتسى السابقة تعبر عن قصة الخلق من وجهة نظره، فمن الطاو ينشأ الواحد ومن الواحد الاثنان، ومن الاثنان الثلاثة ومن الثلاثة ينشأ الكون المخلوق. وبالطبع فإن ذلك لايعنى كما عند الفيثاغوريين من فلاسفة اليونان أن العدد بعد "الطريق أو الطاو" هو أصل العالم، بل أننا أمام صورة رمزية فالواحد هو رمز "الطاو"، وعنه جاء الإثنان وهى تعبير عن مبدئين أحدهما مظلم بارد انشوى (الين) والآخر مضئ دافئ رجولى (اليانج) أو لعلها رمز للعدم ثم الوجود. أما الثلاثة فلعلمها رمز للماء وللأرض وللإنسان أو لعلها رمز لكثرة الكائنات التى تولد من مبدأى الذكورة والأنوثة فجاء منها الكائنات العشرة آلاف.

والحقيقة أنه في نظر روصن لم يكن انتاج طاو للعشرة آلاف شيء عمل مقصود ومدرّك حسياً، بل كان بلا غرض وغير مدرّك، فبالنسبة لطاو "لا يوجد عمل يؤدي وعلى ذلك فلا يوجد مالم يتم عمله" أو بمعنى آخر ان طاو لا يتولى أى عمل لعدم وجود غرض ولكن في نفس الوقت لا يوجد شيء لم يعمل لأنه انتج كل الاشياء في الكون بصورة تلقائية.^(١٣٨)

وإذا تساءلنا عن مكانة الانسان عند لاؤتسى وأتباعه من الطاويين لجاءت الاجابة في قوله "ان الطاو عظيم، وعظيمة هي السماء، وعظيمة هي الأرض، وعظيم هو الملك، أولئك هم الأربعة الكبار في الكون. والانسان أحدهم. الانسان يتخذ الأرض قانوناً له، والأرض تتخذ السماء قانوناً لها والسماء تتخذ الطاو قانوناً لها، والطاو يتخذ قانوناً من نفسه"^(١٣٩).

إن الإنسان اذن في نظر لاؤتسى مجرد من الطبيعة وهو أحد كائناتها وليس مركز الكون. ومن ثم فعليه أن يستسلم للطبيعة ويقلل من رغباته وطموحاته حتى يعيش في هدوء. ويقرر ما يقلل الإنسان من تلك الرغبات ويستسلم لكل ما هو طبيعي بقدر ما يكون سعيداً.

ومن هنا جاءت بعض آراء لاؤتسى الغريبة الغامضة حول ما يسميه "وى - واى Wc Wei" أى عدم الفعل. فالطاويون يدعون الإنسان إلى عدم الفعل فمعنى الاصطلاح السابق "لا تفعل شيئاً". وقبل أن نمى فهم هذه الدعوة إلى عدم العمل، نسارع إلى القول بأنها تعنى ببساطة لا تفعل شيئاً ليس طبيعياً، فالمقصود منها هو التوقف عن أى نشاط مخالف للطبيعة والإقلال من الجهد والنشاط الانساني الخارجى حتى يظل الانسان متمتعاً بالصحة النفسية الجيدة بقدر كبير من الهدوء والسكينة. إن على الإنسان أن يقلل من حديثه قدر الإمكان" فالإنسان الخير لا يجادل، والحكيم فى غنى عن المعرفة

والذى يعرف كثيرا ليس حكيماً^(١١٠)، وإنما إذا ما توقفنا عن العلم لايواجهنا الكثير من المشاكل^(١١١) وعلى وجه العموم، تخلوا عن الحكمة وتخلصوا من الفطنة وسيصبح الناس أحسن حالا مائة مرة^(١١٢).

إن لاوتسى يطالب الحكيم الطاوى بأن يتخلى ببساطة عن حكمته، فوجود الحكمة مضاد لطبيعتها بصورة مطلقة، ولكن هذا التخلي لايمكن أن يتم مباشرة بل لابد من المرور بمرحلة وسطى يكون فيها الحكيم حكيماً أى يمارس الحكمة أى يتعلمها ويعلمها. ان الطاوية تعترف بدور الحكيم فى العالم، فلا تنفيه قبل أن يكون، بل تنتظر كينونته لتتقله بعد ذلك إلى حالة اللاشيء المقرونة بحالة اللافعل.

إن الانسان الطاوى ينبغي أن يكون بسيطاً فى كل شيء، وهو الذى يعمل بلا فعل، أى أنه ينتج ما ينبغي أن ينتجه ويمضى فى هدوء ودون ضوضاء أو ادعاء^(١١٣).

إن الطاوية - رغم ماسبق - ليست فلسفة انسحابية كما يظن لأول وهلة؛ فالإنسان المثالى الفعال لايزال حياً وموجوداً فى نظرهم، كل ما هنالك أن عليه أن يتبع الفطرة، وبذلك يشبع فطرته. وإذا ما عاود الإنسان إلى بساطته وفطرته سيصبح مثل الطفل وينسى وعيه بذاته، وبهذه الطريقة يدخل فى مجال الوحدة التى لا تتجزأ مع كل الخلائق ويحصل بذلك على الحرية الشخصية المطلقة^(١١٤).

إن للطاوية أيضاً فلسفة سياسية تقوم على نفس المبادئ السابقة فالحكم فن و "الممالك لاتحكم الا بالحق لأن الاسلحة لا تشرع إلا بالباطل". إن لاوتسى يطالب الحاكم بأن يقيم حكمه على العدل وليس على اخضاع الناس

بالأسلحة لأنه "كلما زاد فى المملكة الحظر والتحریم ازداد الشعب فقرا، وكلما زاد عدد الاسلحة الحادة بین الناس ازداد الاضطراب فى بیت الحاكم وكلما زاد عدد القوانين والتعليمات زاد عدد اللصوص وقطاع الطرق".^(١٤٥)

إن فلسفة الحكم عند لاؤتسى تقوم على أن لا يفعل الحاكم شيئا، وفى هذه الحالة سيقوم أفراد الشعب بما يجب عليهم فيتحسن الحال من تلقاء نفسه، إن على الحاكم أن يهدأ والشعب سيهدئ بنفسه إلى النظام. إن على الحاكم أن يكون قدوة فلا يمارس التجارة والجشع ولا يفرط فى شهواته، وسيصبح الشعب من تلقاء نفسه غنيا ويعود إلى الفطرة السليمة وإلى الاعتدال والنظام.^(١٤٦)

إن لاؤتسى يحلم ببلد صغير المساحة يسكنه شعب قليل العدد يعتمد فى تحصيل أرزاقه على أقل القليل من الأدوات. ويكتفى بالقليل من الرزق لأنه يعلم أن الموت آت. ولذلك فمن الخير أن يبقى الإنسان فى بلده وأن لا يهاجر إلى بلاد أخرى رغم وجود وسائل الانتقال إلى تلك البلاد البعيدة. إن الحياة الجميلة قوامها الطعام البسيط الشهي، والمساكن البسيطة الآمنة، والثياب الجميلة. إن السعادة قوامها التمتع بكل ما هو جميل وبسيط فهذا هو ما يجلب الحياة السعيدة والفرحة الأكيدة.^(١٤٧)

إن هذه إذن هى معالم المدينة المثالية عند لاؤتسى، وبقدر ما فيها من البساطة بشكل يدعو إلى العجب، بقدر ما فيها من دعوة محدودة إلى العودة إلى الطبيعة الأصلية للإنسان وهى دعوة سيزرد صداها دائما وفى كل العصور عند الكلاسيين والرواقيين من فلاسفة اليونان، وعند رومو من فلاسفة القرن الثامن عشر. بل عند بعض فلاسفة العصر الحاضر من الداعين إلى الحفاظ على الحياة والبيئة الطبيعية للإنسان.

(٣) بين الفلسفة الصينية والفلسفة اليونانية:

وربما يكون من المهم هنا أن نتوقف لنقارن وندرك مدى التشابه بين بنية الفكر الصينى فى حوالى القرن السادس قبل الميلاد والذى يبدو فى ذلك التضاد بين رؤية كل من كونفوشيوس الذى يركز فى فلسفته على الإنسان وانجازاته ومدى تحقيقه للتقدم على أرض الواقع، ولاوتسى والطاويين الذين يركزون على العودة إلى الطبيعة والخضوع لها والاكتفاء بما هو ضرورى من الفعل الانسانى الموافق للطبيعة. أقول لنقارن بين هذا التضاد بين هذين المذهبين فى الفكر الصينى وبين الفكر الموسطائى بعد ذلك بحوالى قرن فى اليونان؛ فقد نشب نفس هذا التضاد بين الموسطائيين أتباع الإنسان والذين مثلهم بروتاجوراس خير تمثيل فى مقولته "إن الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً"^(١٤٨)، وبين الموسطائيين أتباع الطبيعة من أمثال هيباس وبروديقوس وانطيفون، ولنقارن بين ما سبق من أقوال للأوتسى وبين قول انطيفون مثلاً "أن أفضل طريق يسلكه المرء.. أن يخضع لأوامر الطبيعة. ذلك لأن قوانين الطبيعة لاغنى عنها وموروثة"^(١٤٩). وأنه اذا نشب أى تعارض لقوانين البشر الوضعية مع قوانين الطبيعة فعلى المرء أن يرجع للطبيعة. لأنه قد تكون الأمور النافعة بالطبيعة فى نظر الشرائع قيود على الطبيعة. والأمور النافعة بالطبيعة حرة... ذلك أن الأشياء المفيدة حقاً لايجب أن تجلسب الضرر بل النفع".^(١٥٠)

وستكشف هذ المقارنة بالقطع أن التشابه واضح فى بنية الخطاب بين الفريقين فى كلتا الحضارتين رغم اختلاف منطلقاتهما وأهدافهما من هذا الخطاب. ولانستطيع إلا أن نقول أن تطور الفكر فى الصين قد تشابه مع تطور الفكر فى اليونان رغم أن كليهما كان مستقلاً عن الآخر فى أغلب الظن.

ثالثاً: الفكر الهندي القديم

تمهيد:

من المتفق عليه بين مؤرخي الحضارات الشرقية القديمة أن الهند أغزر بلاد الشرق القديم إبداعاً في مجال الفكر الفلسفي، فالفلسفة الهندية ظهرت وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية^(١٥١) جعلت من عملية دراستها مسألة معقدة للغاية وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التي تمثلها. ومع ذلك فإن ثمة خصائص معينة تمثل الروح الواحدة للفلسفة الهندية، ومن أهم هذه الخصائص^(١٥٢) أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية في المقام الأول وذلك رغم وجود الاتجاه المادي في هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة الفيدا (بين عامي ٢٥٠٠ و ٦٠٠ ق.م.) وخاصة في رج فيدا RIG VEDA الذي بدأ فيه الشك في وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيء، فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود.^(١٥٣) إن الفلسفة الهندية تحاول التعرف على طبيعة الإنسان الروحية وتهتم بمصيره الروحي. ومن ثم فقد ارتبطت هذه الفلسفة في عمومها بالدين على اعتبار أن دافعهما واحد هو رسم الطريق الروحي للحياة وخلاص الإنسان في علاقه بالعالم والكون.

(١) الفلسفة في الأوبانيشاد:

ربما يكون خير تعبير عن الفلسفة الهندية قد ورد في "الأوبانيشاد" أهم الكتب المقدسة في الفلسفة الهندية. والأوبانيشاد هي الأجزاء الختامية للفيدا وأساس فلسفة الفيدا وهي على حد تعبير "ماكس مولر M.Muller" منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الانساني قمته العليا^(١٥٤) وقد سيطرت الأوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاث آلاف سنة تقريباً. وأصل كلمة

أوبانيشاد من "أوبا" التى تعنى قريب و "تى" التى تعنى أسفل و "شاد" التى تعنى يجلس، اذ كانت جماعات التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا عنه الحقيقة التى تقضى على الجهل. والحقيقة أنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد مالا يقل عن مائتين منها، وان كان عدد أشهرها عشرة فقط، علق عليها واهتم بها سامكارا وهو أعظم فيلسوف فيدانتى ويصعب تحديد تاريخ الأوبانيشاد وان كان يرجح أن أقدمها يعود إلى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد.^(١٥٥)

ترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذى تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهرًا له، "لأننا نخاف ممن تحترق النار لأجله، وممن تشع الشمس لأجله، ونخالف ممن تقوم الرياح والغيوم والموت بواجباتها لأجله".^(١٥٦)

ان هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لا يحد ولا يوصف بالرموز العضوية أو بالأوصاف المنطقية فهو "الذى لا يرى ولا يوضع فى اليد، وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، بدون نظر أو سمع بدون يد أو قدم، هو أبدى موجود فى كل مكان، حاضر فى كل زمان، كثير الذكاء، هو الذى لا يفنى، الذى يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات".^(١٥٧)

وتميز الأوبانيشاد بين هذا الإله الذى هو براهمان بذاته الذى يتعالى على الظهور والادراك، وبين براهمان فى الكون الذى يتحقق فى الكون وفيما.

وبالنسبة للحياة الأخلاقية للإنسان تشدد الأوبانيشاد على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التى يهتم الإنسان فيها بتحقيق الكفاية

المؤقتة، وبين طريق الحكمة التى تقود إلى الحكمة الابدية، ان "الفضيلة واللذة تأتيان إلى الإنسان واذ يعالجهما فإن الحكيم يميز بينهما والإنسان الحكيم يختار الفضيلة، أما الجاهل فإنه يختار اللذة"، "ان اللذة والفضيلة متباعدتان وكذلك الجهل والمعرفة" والحكيم يرغب فى المعرفة ولايهتم كثيرا بالرغبات. (١٥٨)

أما الطريق الذى ترسمه الاوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة فهو طريق طويل يبدأ بالتهيهو الأخلاقى اللازم اذ "لايستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام" وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح "هاندًا مسيطرًا على نفسه، ساكنًا، يتحمل بصبر، وقانعًا". (١٥٩)

ان الهدف من هذا التهيهو الأخلاقى الذى جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة لئلا وتقديم القرابين له، انما هو الوصول إلى حالة سماوية من القبة والسرور أو ولادة جديدة فى عالم جديد.

إن الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادى (كارما)، استطاع أن يصل إلى الخلاص (موسكا)، ونجح فى الاتحاد بالكائن الاعلى ذلك الذى لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة- فعندما تحرر كل الرغبات التى تسكن قلب الإنسان، يصبح الفانى خالدا. عندئذ يصل إلى براهمان"، و "عندما تقطع كل عقد القلب هنا على الارض يصبح الفانى خالدا". "اننا لاندركه أبدا بالكلام أو بالعقل أو بالنظر. وكيف يمكن إدراكه إلا بقولنا "إنه موجود". (١٦٠)

إن المعرفة بالإله لا تكون لنن إلا لأصحاب الروى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم منذ البداية بالصبر والزهد والورع، "فلروح لاتتحقق عند من يعوزه

الصبر ولا عند من لا هدف له، ولا من خلال التفكير الخاطئ للتقشف، بل يصل أصحاب الرؤى الذى يقتنعون بالمعرفة كسبيل. الذين هم ذوات كاملة أحرار من الإنفعال وهادئون. ويصل إليه هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته". (١٦١)

ولاشك أن عناصر كثيرة من فكر الأوبانيشاد ربما تكون قد أثرت فى الفكر اليوناني خاصة فى هيراقليطس الذى قال بالنار الالهية وأكد على أهمية التقشف فى مجال الأخلاق ونادى بالمعرفة الحدسية كسبيل للوصول الى ادراك الحقيقة الازلية الخالدة أى اللوجوس الالهى Logos^(١٦٢). ونفس الأمر يصدق على فيثاغورس وأفلاطون، فالمقارنة بين فلسفتيهما وبين تعاليم الأوبانيشاد توضح مدى التقارب الفكرى فى نظرية النفس وفى ميدان المعرفة أو فى ميدان الأخلاق والميتافيزيقا.

ولنضرب مثلاً على مدى هذا التقارب بين نظرية النفس فى الفكر الهندى المتمثل فى الأوبانيشاد وبين كل من فيثاغورس وأفلاطون.

إن فكرة فيثاغورس عن طبيعة النفس ومصيرها المتمثل فى التناسخ إنما هى فكرة ذات أصل شرقى مزدوج فهى مزيج بين الفكرة المصرية عن النفس ومصيرها الخالد وبين الفكرة الهندية عن التناسخ^(١٦٣). ولنقارن بين ما قاله فيثاغورس وأفلاطون وبين مذهب التناسخ Samara فى الهند القديمة، ذلك المذهب الذى يشار إليه فى الأوبانيشاد تحت اسم هجرة النفوس. وهو مذهب يرتبط فى الأصل لديهم بأسطورة تروى توجه الأموات نحو مسكن سماوى، فالنفوس القادمة من الأرض لتذهب إلى السماء تمر بموجب هذه الأسطورة بالقمر وتقيم فيه، فبعضها يتابع سيره بعد بعض الوقت نحو السماء وبعضها يعود مرة أخرى إلى الأرض مع الأمطار^(١٦٤).

وتقول نص الأسطورة الهندية إن كل أولئك الذين يغادرون هذه الأرض يذهبون إلى القمر فنقومهم تملأ البدر والهلال المتناقص يجعلهم يولدون من جديد. إن القمر باب السماء. وعندما يعرف المرء كيف يرد عليه يتركهم تمرون. ومن لا يعرف الجواب يحيله إلى ماء ويعيده مطرا إلى الأرض. وهناك يولد من جديد في صورة دودة أو سمكة أو طير أو أسد أو خنزير برى أو ابن أوى أو نمر أو إنسان أو أى مخلوق آخر بحسب ما قدمت يداه. وبحسب ما يملكه من معرفة .. والحقيقة أنكم عندما تصلون إلى القمر يسألكم من أنت؟ "عند ذلك يجب أن تجيبوا. أنا أنت "وكل ما يقدم هذا الجواب يتركه القمر يمر" (١٦٥).

وقد حدثنا المؤرخون عن إيمان فيثاغورس بهذا المذهب فى التتاسخ، إذ روى اكسينوفان الذى كان معاصرا له "إن فيثاغورس قد أوقف شخصا عن ضرب كلب عوى لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه"، كما ذهب هرقلينس بونتيكوس فى حوالى القرن الرابع قبل الميلاد أنه (أى فيثاغورس) كان يؤمن بوجود نفسه فى أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إلى الحكمة ثم ايثالينس بن هرمس ثم ايفوروس ثم هرموتيموس ثم فيروس الصيد ثم فيثاغورس. (١٦٦)

أما أفلاطون فقد حدثنا عن مصير النفس وولاداتها المتعددة فى محاورات عديدة منها جورجياس (١٦٧)، وفائروس (١٦٨) وطيمائوس (١٦٩)، والجمهورية. وسنوقف عند المحاوراة الأخيرة حيث يصور أفلاطون هذا المصير من خلال قصة أرين أرمنيوس الذى فارقت روحه بدنه ولكنه عاد مرة أخرى إلى الحياة ليرى "أن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانا رائعا به فثحتان متجاورتان فى الأرض، تقابلهما

فتحتان أخريان في السماء وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الصاعد إلى السماء بعد أن يعلقوا على صدورهم اشارات بالحكم الصادر عليهم. أما الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأسير المؤدى إلى أسفل يحملون على ظهورهم أدلة على ذنوبهم.

وعندما اقترب "ار - Er" نفسه أخبره القضاة بأن عليه أن يحمل أنباء العالم الآخر إلى البشر وأن يسمع الآن ويلاحظ ما كان يجرى في ذلك المكان، وهكذا رأى النفوس التي حكم عليها وهي تغادر من خلال فتحة مؤدية إلى السماء وأخرى مؤدية إلى الأرض، أما الفتحتان الأخريان فكانت تمر منهما نفوس صاعدة من الأرض وقد بدا عليها الارهاق وإعياء السفر وأخريات هابطة من السماء نظيفة نقية.. (وبعد أن يروى مصير العذاب الذى لاقاه بعض الناس من الظالمين والطغاة والثواب الذى يلقاه الخيرون العادلون) يعود فيقول "وبعد أن كانت كل جماعة تقضى فى الروض سبعة أيام، كان عليها أن تشد رحالها فى اليوم الثامن وتواصل سفرتها. وبعد أربعة أيام من هذه السفرة تصل إلى مكان تستطيع أن ترى منه شعاعا مستقيما من النور أشبه بالعمود يمتد من أعلى عبر السماوات والأرض..... وكان على النفوس بمجرد مجيئها أن تمثل أمام لاخيسيس ثم أتى رسول رتبها بانتظام، وبعد أن أخذ من حجر لاخيسيس عددا من أوراق النصيب ونماذج للحياة، ارتقى منصة عالية وقال:

"اسمعوا كلمة لاخيسيس ابنة الضرورة. أينها النفس الغائبة سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية تنتهى بالموت. انكم لن تجدوا جنيا يختاركم كيفما اتفق. بل أنكم أنتم الذين ستختارون جنيتكم. فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة، أما للفضيلة فلا تعرف سيذا: فالمرء

يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم انما يقع على من يختار. أما السماء فلا لوم عليها".....

ثم وضع الرسول أمامهم على الأرض نماذج الحياة التى كان عددها يفوق عدد النفوس الحاضرة. وكانت هذه النماذج من أنواع شتى: فهى تشمل جميع الأحوال الممكنة للحياة الحيوانية والحياة البشرية. فكانت منها حياة الطغاة، الذين يظل بعضهم محتفظا بجبروته حتى النهاية، بينما تدمر حياة البعض الآخر قبل أن ينتهى أجله، وتنتهى بالفقر والتشرد والإستجداء. وكانت منها أناس اشتهروا بجمال الصورة وبالقوة ومثانة البنيان أو بكرم المولد وعراقة الأصل. كما كانت منها حياة ناس مجهولين. وحياة نساء متنوعة على نفس النحو. كل هذه الصفات كانت تتجمع سويا على نحو متباين ويضاف إليها الغنى أو الفقر، والصحة أو المرض، أو ما بين هذا وذاك. ولكن لم يكن فى أية حياة من هذه أى شىء يحدد حالة النفس، إذ أن تغير حالتها باختيارها هذه الحياة أو تلك" الخ. (١٧٠)

وهكذا عبر أفلاطون عن طريق هذه القصة بصورة مفصلة عن تصويره للحيات التى يمكن أن تحياها النفس مرة أخرى وذلك حسب أفعالها. ولنلاحظ أن الفرق الوحيد الذى ربما يكون موجودا بين هذا التصور الأفلاطونى والتصورات السابقة سواء فى الشرق لدى المصريين أو الهنود وهو قد تأثر بهما معا فى هذا النص، أو فى اليونان عند الأورفيين وفيثاغورس، أن هذا الفرق يتركز فى أن السابقين عليه كانوا يعتقدون فى هذا اعتقادا دينيا بينما الهدف الذى كان يسعى إليه أفلاطون من هذا التصور هو التأكيد على "أن اللوم انما يقع على من يختار"، ففى هذا تأكيد لحرية الإنسان فى اختيار فعله ومن ثم فى اختيار مصيره، وفى ذات الوقت فإنه

كان يهدف إلى ربط هذا الاختيار بالمعرفة الفلسفية، فالفيلسوف هو وحده القادر على أن يختار الاختيار الصحيح ومن ثم نفسه هي التي ستكتسب الخلود وتتجو من عجلة الميلاد كما اتضح ذلك من ما قمنه في "فيدون".

لقد تأثر أفلاطون بهذه التصورات السابقة ومصيرها وأخذ عنها، لكنه وظفها لخدمة خطابه الفلسفي الساعى إلى تأكيد أهمية الناقل في تخلص النفس من البدن بإماتة الشهوة فيه، وتحرير العقل ليتأمل ويصل إلى ادراك الحقيقة الكلية. ومن ثم ضرب أفلاطون عصفورين بحجر واحد؛ فهو من ناحية أكد على نظريته الخاصة في أن جوهر النفس الإنسانية هو العقل وأن أسمى أفعالها هو التأمل، ومن ناحية أخرى حث الآخرين على أن يتفلسفوا لأنهم بذلك انما يكسبون الحقيقة في الدنيا، والنجاه من العذاب بل ونيل أعظم الجزاء في الحياة الأخرى.

(٢) بوذا والفلسفة البوذية:

ولقد اعتنق بوذا - أشهر فلاسفة الهند وزعيم واحدة من أكبر الديانات العالمية منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى الآن - بعض الأفكار التي وردت في الأوبانيشاد وأكسبها روحاً جديدة تتفق مع الأحوال الجديدة للحياة ولل فكر الذي ارتضاه لنفسه ولأتباعه.

عاش بوذا فيما بين عامى ٥٦٠ أو ٥٦٧ أو ٤٨٠ قبل الميلاد تقريباً^(١٧) عاش حياة تتشابه ملامحها كثيراً مع ملامح حياة زعماء الديانات الكبرى في العالم، فقد صورت حياته بصورة أسطورية فيها من الخيال الكثير بلا شك، لكنها على أية حال حياة مفكر مصلح وقف بعد طفولته وشبابه موقفاً فلسفياً جديراً بالاعتبار حيث تساءل

بعد أن هجر حياة الرغد والرفاهية إلى حياة التقشف والزهد عن حقيقة الوجود^(١٧٣). وتحولت حياته بعد ذلك تحولا تاما حيث اكتشف أن حقيقة الوجود إنما تكمن في الألم فكل وجود في حقيقته إنما هو ألم، وأن من المهم في أي حياة إنما هو التخلص من الألم، وهذا التخلص من الألم لا يكون إلا بسلوك طريق المعرفة والإستتارة.

وهذا ما أخذه بوذا على عاتقه ونقله لتلاميذه ومريديه، إنها الفلسفة البوذية الإنسانية التي تقوم على ادراك حقيقة الوجود في كلمة واحدة هي "الألم" فهذا يرى أن الولادة ألم، المشيخوخة ألم، المرض ألم، الاتحاد بما لا تحب ألم، الانفصال عما نحب ألم. وعدم الوصول إلى ما نرغب ألم.

أما حقيقة الألم فهي الظما الذي يقود إلى ولادة جديدة، متصلة بالفرح وبالرغبة، ظما للذة، ظما للصيرورة، ظما للزائل.

وإذا ما أردنا أن نتجاوز الألم وأن نتخلص منه، فليس أمامنا إلا أن نتجاوز ذلك الظما بإبداء كل اشتهاة إبادة تامة، مما يفسح المجال أمام هذا الظما بأن يتركنا ويمضي في سبيله وينصرف عنا، فتتجرد منه.

والطريق الصحيح الذي يقودنا إلى تجاوز الألم هو طريق طويل ذو ثمانية مسالك أو شعب هي: الاعتقاد الصحيح، القرار الصحيح، الكلام الصحيح، الأفعال الصحيحة، الحياة الصحيحة، التطبيق الصحيح، الأفكار الصحيحة، التأمل الصحيح.^(١٧٣)

إن تلك المبادئ كانت أول ما توصل إليه بوذا من تأملاته ونقله لأول تلاميذه وحوارييه حينما قال لهم: "أيها الرهبان حدان متناقضان يجب أن

يبتعد عنهما الذين تخلو عن حياة الدنيا الاول هو الإنسياق فى الملذات وهذا أمر سافل وعقيم، والثانى هو طريق النقشف وامانة الجسد وهذا أمر مؤلم وعقيم أيضا".

ودون أن أترك لنفسى العنان وراء أى من هذين الطريقين، فقد وجدت بعد تفكير طويل طريقا وسطا يفتح العيون ويوقد العقل للراحة والمعرفة والإشراق والنرفانا إنه طريق طويل بثمانية مسالك هى: عقل مستقيم، وحزم، وقول، وعمل، وحياة، وجهد، وتفكير، وتأمل.^(١٧٤)

إن من يبلغ المعرفة عبر هذا الطريق يتحرر من الألم وفى ذات الوقت يتحرر من الولادات المتكررة على هذه الأرض (أى من التتاسخ)، ويعيش حياة السكينة الدائمة (النرفانا).

وحيثما سئل بوذا عن الحيات السابقة (التتاسخ) فقال: إن الانسان مركب من جسم وروح، يفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش فى كثير من الاجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تصفو وتنقى وعندئذ ترتفع إلى النرفانا.^(١٧٥) وحيثما سئل عن النرفانا؟ قال "لايهم معرفة ما هى. إن مهمة الانسان هى بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتبة النرفانا.^(١٧٦)

ورغم أن بوذا لم يجب بصراحة عما هى النرفانا، إلا أنها ببساطة هى فقدان الاحساس بالأنا والآخر، هى فقدان الثنائية، وهى ليست كونا ولا فسادا، وهى مما يتعذر معرفته فى العالم بوسائل العالم. ولذلك فليست موضوع بحث بل هى موضوع اليقين الأخير عند بوذا اذ "يوجد خارج الولادة والسيرورة وخارج الأشكال، شئ بدونه لا يوجد أى مخرج" هناك

محل ليس فيه أرض ولا ماء، ولا هواء ولا نور ولا مكان، ولا عقل ولا أى شىء من الأشياء.. ليس فيه أسس ولا توقف ولا تقدم.. انه نهاية العذاب.^(١٧٧)

إن حديث بوذا عن النرفانا والطريق إلى تحقيقها بواد الأكم والتخلص منه ومن مسبباته قد يلتفت انتباهنا إلى أنه ركز فى فلسفته على الإنسان وعلى رسم طريق الخلاص أمامه، وهذا حق، لأن البوذية كانت فى واقع الأمر مع الانسان ضد من يجعلونه ريشة فى مهب الريح، فقد كان البراهمة فى عصر بوذا نفسه يرون أن على الانسان أن يلقى بأثقاله على عاتق القدر، وأن يستسلم له. ولكن بوذا حاول تحرير الإنسان من هذا الوهم قائلاً: "إن رجل الشهوات هو عبد لشهواته" و "إن أعمالنا هى التى تنتج الخير والشر".^(١٧٨) كما صرح فى مواقف عديدة بأن الإنسان يملك زمام نفسه ويستطيع الخروج بها الى أعلى مراتب الكمال ليمنحها مركزاً مرموقاً كما أنه يستطيع أن يهوى بها ليصبح شيطانا أو حتى معلماً للشياطين، فالإنسان من هذا المنظور البوذى يستطيع أن يكتسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وأن يجعل من نفسه مستتيراً مرشداً خالداً شبه إله بل والها لها. وهامى التعاليم البوذية المقدسة تقول "من لانيهض حتى يحين وقت نهوضه على رغم قوته وبأسه وشدته يمتلىء بالخمول، ومن يكون ضعيف الارادة والفكر لا يجد طريق الحكمة لأنه خامل وكمول".^(١٧٩)

وتظهر القيمة الحقيقية التى يوليها بوذا للإنسان فى رفضه للنظام الطبقي الصارم الذى كان سائداً من قبل لدى البراهميين فقد كانوا يرون أن الناس طبقات ثلاث هى: طبقة البراهمة وهم رجال الدين الذين خلقهم الإله

من عينيه، وطبقه الملوك والحكام والموظفين والتجار والأعيان الأثرياء
(كشاً تريا) وقد خلقوا من ثديي البراهما، وطبقة المنبوذين (السودرا) وهم
عامة الناس المخلوقين من قديمى براهما.

أما بوذا فقد رفض هذا التقسيم الطبقي قائلا "ليس المنبوذ منبوذا
بالولادة وليس البراهمي براهميا بالولادة بل بالأعمال"^(١٨٠)

تلك بعض مبادئ الفلسفة البوذية التي تطورت فيما بعد وتحولت إلى
ديانة تشعبت فيها الفرق وكثرت التفسيرات والتأويلات لدرجة أن تكونت
أربع مدارس فلسفية دينية تجمعها "الهيئليانا" و "المهايانا"^(١٨١) أشهر التيارات
البوذية منذ ما قبل الميلاد وحتى الآن.

(٣) بين الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية:

وبالطبع فإن ما قدمناه ليس إلا مثالا على الفلسفة الهندية بتأريها
الكبيرين؛ التيار الأرثوذكسي الديني الذي قدمنا فلسفة الأوبانيشاد كمثال عليه،
والتيار اللا أرثوذكسي الذي قدمنا فلسفة بوذا كمثال عليه. كما أننا لم نستطع
في هذه العجالة حصر كل نقاط التشابه والالتقاء بين الفكر الهندي والفكر
اليوناني، فإذا كنا فيما سبق قد أشرنا إلى بعض التأثير والتشابه بين نظريات
الهنود عن النفس وتأثيرها في كل من هيراقليطس وفيثاغورس وأفلاطون،
فإن بوسعنا أن نضيف إليهم سقراط الذي روى أريستوكسنديوس التارنتي
(القرن الثاني قبل الميلاد) قصة لقاء بينه وبين حكيم هندي في أثينا حيث
سأل الأخير سقراط قائلا: "انك تدعو نفسك فيلسوفا، فبماذا تشغلك؟"، فأجاب
سقراط: بأنه يدرس الشئون البشرية. فأخذ الهندي يضحك قائلا: إنه يستحيل
على المرء أن يفهم الشئون البشرية مالم يدرك الشئون الالهية أولا"^(١٨٢)

وليس هذا اللقاء بمستبعد خاصة إذا ما عرفنا أن سقراط رغم نقده للباحثين في الطبيعة ووصفهم بأنه كالمجانين، قد وجه تلاميذه وخاصة أفلاطون - من خلال نقده لانتكساجوراس مثلاً - إلى ضرورة الربط بين البحث في الطبيعة والبحث في الإيمان، بالبحث في الألوهية، فلا يصح في نظر سقراط أن نفهم الطبيعة أو أحد موجوداتها إلا بالنظر إلى كونه خليفة إلهية.^(١٨٣)

ومن جانب آخر فلا نستطيع اغفال ذلك التمييز في الفكر الهندي بين عالم الظواهر وبين ما وراء هذا العالم، وتأكيد الفلسفات الهندية المثالية على أن الحقيقة السامية لا توجد إلا فيما وراء هذا العالم الطبيعي الذي يطلق عليه البراهمانيون^(١٨٤) "آتمان"، وأن الاتحاد مع تلك الحقيقة ضرورة فيما عرف عند البوذيين مثلاً بالنفرانا كما أشرنا فيما سبق. أقول لانستطيع إلا أن ننظر إلى مثل هذا التمييز إلا على أنه قد يمثل أحد مصادر نظرية المثل الأفلاطونية؛ فالتشابه كبير بين هذه الفكرة التي شاعت لدى العديد من مفكرى الهند وبين فكرة أفلاطون الأساسية وإن اختلفت لدى أفلاطون المنطلقات والأهداف. على كل حال فإننا نستطيع أن نقول - مع ساربتون - بوجه عام "أنه توجد وجوه شبه كثيرة بين الفلسفة الأفلاطونية من ناحية وفلسفة السامكيا Samkhya وفيدانتا Vedanta الهندية من ناحية أخرى".^(١٨٥)

وربما يتصور البعض في ضوء ما سبق أن الفكر الهندي قد اقتصر فقط على هذه التيارات المثالية - الصوفية ومن ثم فلم تتشابه أفكارها إلا مع أفكار الأوروبية وهيراقليطس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، ولكن الحقيقة أن للفكر الهندي وبالذات التيار البوذي اهتمامات عقلانية كبيرة يغلب عليها كما غلب على المنطق الأرسطي ازدواجية الاستنباط والاستقراء؛ فقد تحدث المناطق -البوذيون عن الصور المختلفة للاستدلال على نفس النمط

الأرسطى. وإن كانت النظريات المنطقية البونية تحتوى على جانب معرفى يهتم بنظريات الإدراك الحسى، أو على وجه أكثر دقة بنظرية الإحساس الخالص ودورها فى المحتوى العام للمعرفة الإنسانية.^(١٨٦)

ويكفى أن نشير هنا إلى أن نظرية القياس عندهم مثلا تختلف قليلا عن مثيلتها عند أرسطو؛ فالنظرية البونية تقسم أنواع القياس والاستدلال إلى ثلاثة أنواع وفقا للمحتوى المعرفى، هى الاستدلال التحليلى The Analytical والقياس السببى The Causal أو التركيبى Synthetical والاستنباط السلبى Negative deduction. ومن جانب صورى يمكن أن نعبر عن كل منهم إما تبعا للمنهج الاتفاقى أو الشرطى The Method of Agreement أو تبعا لمنهج الاختلاف The Method of difference.^(١٨٧)

رابعاً: الفكر الفارسي القديم

تمهيد:

تعد إيران موطن الفرس القدامى أرضاً للقاء الحضارى بحكم موقعها الجغرافى الذى جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة خاصة من جانب الهند والصين^(١٨٨). وقد تكشف هذا من التشابه بين العقائد الدينية لدى قدامى الهنود والفرس. فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الإله "أهورا مزدا" وهو المعبود الأول عند الفرس قد أخذ اسمه من أحد الآلهة الهندية العتيقة^(١٨٩). وقد توفر للفكر الفارسي الاحتكاك المباشر بالفكر اليوناني عبر قنوات عديدة منها التجارة ومنها النزاع بين اليونان وبارس الذى بلغ ذروته فى الحروب التى دارت بينهما منذ مطلع القرن الخامس قبل الميلاد^(١٩٠).

وقد تميزت العقيدة الدينية - الفلسفية لدى الفرس بوجود مستويين لها: العقيدة الشعبية التى كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: النار ممثلة فى الشمس والقمر، والهواء والماء والتراب، كما كانت تقس كل مظاهر الطبيعة لدرجة أنها كانت أول أمرها تأثر بالتضحية بأفراد بنى الإنسان للتقرب إلى الآلهة ثم استبدلت ذلك فيما بعد بالتضحية ببعض الحيوانات كالثيران والكباش.

أما المستوى الثانى فتمثله عقيدة الخاصة على نحو ما كان الحال عند المصريين القدماء، إذ كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب إيمانهم ببعض الآلهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعاً الإله "أهور مزدا" ومن الطريف أنهم نظروا إلى هذا الإله على أنه إله غير مرئى، وليس له معبداً خاصاً وإنما كانت جميع

الأرض بمثابة معابد له.^(١٩١) وسنركز في هذه العجالة على اعطاء لمحة سريعة عن أهم المفكرين الذين كانوا يمثلون عقيدة الخاصة في الفكر الفارسي، وهوزرادشت.

(١) زرادشت والزرادشتية:

لقد ظلت تلك العقيدة السابقة قائمة ولها كهنتها وسحرتها إلى أن جاء زرادشت وبشر بعقيدته الجديدة.

وقد أحاط النصوص أحداث حياة زرادشت التي تروى عادة كأسطورة اختفت فيها إلى حد كبير معالم شخصية زرادشت نفسه، فمئذ البداية لا يستطيع أحد تحديد التاريخ الحقيقي لمولده أو لوفاته؛ فالمؤرخون اليونان واللاتين يرجعون تاريخ مولده إلى أقدم الأزمنة فنجد مثلاً أن بلينيوس يؤكد معتمداً في ذلك على أرسطو أن زرادشت كان على قيد الحياة قبل وفاة أفلاطون بستة آلاف سنة، بينما يرى بلوتارخ أنه كان يعيش قبل حرب طروادة بخمسة آلاف عام.^(١٩٢) بينما نجد بيروسوس المؤرخ البابلي الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد قد تمسك بالرأي القائل بأنه قد عاش حوالي عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد.^(١٩٣) وهناك من يرون أنه عاش فيما بين القرن العاشر والقرن الثامن قبل الميلاد.^(١٩٤) وبين كل تلك الروايات المتضاربة انفق في النهاية على أن يؤرخ له بصورة تقليدية بأنه قد عاش فيما بين عامي ٦٦٠ و ٥٨٣ قبل الميلاد.^(١٩٥)

أما قصة حياته وأحداثها فقد رويت في جميع المصادر بنفس الطريقة الأسطورية التي تصوره في صورة غير الصورة التي عهدناها عن الكائنات البشرية حيث تلقفته عناية الآلهة منذ حمل أمه

به وحتى مولده وصباه وتلقيه الوحى وحمته فى كل الأحوال من
تربص آلهة الشر به ومن مؤامرات أعدائه.^(١٩٦)

وعلى كل حال فإن مايعنينا هو التساؤل عن التعاليم الزرادشتية
ومصدرها؟ أما مصدرها فهو كتاب "الزند أستا" Zend Avesta وهو الكتاب
المقدس لدى الزرادشتيين وقد اصطلح على ترجمة Avesta بالأبستاق فى
العربية^(١٩٧) وقد فقدت النصوص الأصلية لهذا الكتاب بعد غزو الاسكندر
لفارس عام ٣٣٠ ق.م. ثم أعيد تجميع ما تبقى منها فى أذهان الناس وتم
تدوينه جميعا فى حوالى القرن الخامس الميلادى.^(١٩٨)

أما التعاليم الزرادشتية فأهمها هو تصور زرادشت للاله "أهورا مازدا"
الذى وحد زرادشت بينه وبين الخير توحيدا جعلهما اسمين لمسمى واحد
فسبق أفلاطون إلى هذا المزج الفلسفى والأخلاقى العظيم^(١٩٩) إن أهورا
مازدا هو الاله الأوحد عند زرادشت، وهو وحده الذى لم يولد ولن يموت،
وهو علة العلل وليس نه علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو
روح الارواح لا يئزى ولا يئظر رغم وجوده فى كل مكان، إنه يعلم الماضى
والحاضر والمستقبل، وهو وحده العالم بكل شيء، يعلم الغيب ودخائل
النفوس ولا يخفى عليه سر من الأسرار وهو القادر على كل شيء رغم
مناهضة الشيطان له. إنه خالق الخلق كله والملائكة الأبرار كما خلق الجنة
والنار والشمس المشرقة والقمر للمنيّر والنجوم اللامعة والماء والأرض
والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين فهو أب الانسان وخالقه وهو
الذى شرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة. ومن ثم فعلى الانسان أن
يعبد خالقه ويطيعه باعتباره منبع كل خير ومصدر كل مجد ونور ومساعدة
وهو الواهب المعطى الذى يريد الخير دائما ولا يفكر فى الشر أبدا.^(٢٠٠)

وعلى العكس من هذا الإله الواحد الرحيم الخير الخالق أهورا
مازدا، يأتي "أهريمان" Ahriman "الشيطان"، مصدر كل شرور العالم،
فهو المسئول عن الأمراض والموت والتهم والغضب، وكما أن
لأهورا مازدا ملائكة أبرار أطهار يساعدونه في نشر الخير والسلام
في العالم فكذلك لأهريمان حشودا من الأرواح الشريرة الشيطانية
التي تساعد في نشر القوضى والشر في العالم.^(٢٠١)

وبما أن تاريخ العالم سيكون هو تاريخ الصراع بين الإله (أهورا
مازدا) والشيطان (أهريمان) فإن على الإنسان أن يختار بين أن يفعل الخير
ويتوجه بقلبه ويعقله وبأعماله إلى الإله الخير أو يتجه إلى تلك الديانة الزائفة
ويتبع الشيطان في كل تصرفاته، وبحسب اختياره - في نظر زرادشت -
يكون مصيره، فقد أدرك الحكيم بثاقب بصيرته أن خيار الناس لاينالون عادة
مايستحقون من حسن الجزاء في هذه الحياة الدنيا، فتحدث في "الابستاق" عما
سيلقونه من مصير حسن في الحياة الأخرى "فسوف تبتهج نفوس الخيرين في
الحياة الثانية الخالدة - كما سيعذب الكاذبون إلى الأبد". والمؤمن هو الذي
يتطلع دائما إلى مملكة العدل السماوية حيث يعمل الإله على تعويضه عما
فاته في حياته الدنيا من لذة وهناء.

فزرادشت يؤمن أن بمبدأ الثواب والعقاب الأخروي، كما
يؤمن بأن هذا العالم الدنيوى متصل بالعالم الآخر بجسر يسمى "جسر
الانفصال" الذى يمر عليه الأشرار فيرتجفون ويرتعدون من الفزع
والخوف مما سيلقونه من عذاب في جهنم مأوى الأشرار والكذابين،
بينما يمر عليه الأبرار الصالحون المؤمنون وهم مطمئنون إلى
مصيرهم الحسن الذى ينتظرهم حيث يستقبلهم أهورا مازدا بعد أن

يمروا فى وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة
ويتمتعون فى كنفه بالسعادة الأبدية.^(٢٠٢)

وفى إطار هذه الرؤية الدينية، الفلسفية للاله والمصير الانسانى يؤمن
زرادشت وأتباعه بضرورة أن يحيا الناس حياة اجتماعية مريحة معتلة يتسق
فيها القول مع الفعل، والفكر مع العمل "فالعمل هو ملح الحياة" لكن خلق
الشخصية لايعبر عنه فقط فيما يفعل المرء أو يقوله رجلا كان أو امرأة، بل
بأفكارهما . ولا بد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة، وأن
يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة، والحسد بالاحسان
والصدقات، والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام، والكذب بالصدق.^(٢٠٣)

لقد نجح زرادشت إلى حد كبير فى تنقية العقيدة التقليدية لأبناء
وطنه بما قدمه لهم من تأملات ثابتة حول واحدية الإله وخيريته
واستبعاد ألوهية الشر والتركيز على أن الشر مصدره الشيطان وأن
ثمة حياة أخرى سيليقي فيها الانسان الثواب أو العقاب جزاء ما
صنعه يذاه. وهذه هى نفس المهمة التى حاولها أفلاطون بعد ذلك فى
فلسفته الداعية إلى ألوهية "الخير" وخلود النفس. والحقيقة أنه لا يمكن
لأحد أن ينكر تأثير زرادشت على أفلاطون وفلسفته خاصة أنه قد
ذكره بالاسم فى محاوره "القيادس" ووصفه بأنه كان عميق الفكر
بعيد النظر.^(٢٠٤) وقد كان هنرى كوربان على حق فى قوله "إن
زرادشت كان هو القائم على ذلك التداخل الحضارى المميز للعهد
المتأخر من العصور القديمة، حيث كانت هناك صلات حضارية
مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية مما يؤيد النظره القائلة بأن
اللاهوت النظرى الأفلاطونى يعد امتدادا لزرادشت.^(٢٠٥)

(٢) بين زرادشت والفلسفة اليونانية:

ولعل ذلك هو ما يدفعنا للتوقف قليلا أمام التشابه بين نصوص الفكر الزرادشتي وبين فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون؛ فقد كان زرادشت من بين كل أبناء آسيا - على حد تعبير أحد الباحثين - الأول الذى تبنته أوروبا حيث وصلت عقيدته إلى اليونان قبل أربعة قرون من المسيحية، اذ كان - كما قلنا - معروفا لأفلاطون وكان يعنى بالنسبة له الكثير.^(٢٠٦) مما جعل بودكمسوس الكندوسى معاصر أفلاطون. وتلميذه يقوم بمقارنة فلسفة أستاذه بفلسفة زرادشت.^(٢٠٧)

ان ايمان الفرس عامة وزرادشت معهم بعقيدة الثنائية قد انتقلت بلا شك إلى اليونان وعرفها فيثاغورس إما بشكل مباشر أو غير مباشر، مما دعى جثرى إلى أن يرد فقرة مستقلة يقرن فيها بين الفيثاغورية والدين الفارسي. وهو يبدأ بالتأكيد على وجود عناصر شرقية عديدة فى الفلسفة الفيثاغورية وصلتها الوثيقة ليس فقط بفارس بل أيضا بالهند وحتى بالصين.^(٢٠٨) وهو يبرز هذه الصلات الفكرية من خلال النظر فى لائحة الأضداد الثنائية الصينية التى تبدأ بثنائية اليانغ والين Yang - Yin^(٢٠٩)، ومدى تشابهها بلائحة الأضداد الثنائية الفيثاغورية التى ترد فيها مقابل تلك الثنائية الصينية ثنائية الذكر والأنثى.^(٢١٠)

وفى ذات الوقت يوضح أن الصلات الحضارية والتجارية بين فارس واليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد تؤكد الصلة بين فيثاغورس وزرادشت أو على الأقل بينه وبين فارس عموما^(٢١١) ويدعم تلك الصلة الفكرية بلا شك وجود الخير والشر على لائحة الأضداد الثنائية الفيثاغورية وهى التى كانت تمثل الأساس الأخلاقى للعقيدة الدينية للفرس بثنائية

أهورامزدا (إله الخير) واهريمان (إله الشر). وإن كان زرادشت قد مال إلى تأكيد ألوهية الخير وتغليبه على الشر باعتباره يرتد إلى فعل الشيطان، فإن فيثاغورس يميل هو الآخر إلى الاعتقاد بوجود الواحد خلف هذه الثنائيات، ووراء الأشياء جميعاً كما يؤكد ذلك كورنفورد.^(٢١٢)

وقد انتقل هذا التردد بين الاعتقاد بالثنائية أو تجاوزها لصالح الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة خلفها من فيثاغورس إلى أفلاطون^(٢١٣). ولما كان أفلاطون قد نص صراحة على إعجابه بزرادشت، فإنه كان أقرب إليه بأفكاره، وأقرب إلى الأخذ عنه فلنقرأ هذا النص لزرادشت حيث يقول "هو الذى فى البدء، بواسطة العقل قد ملأ السموات المباركة بالضياء

هو الذى خلق "الحق" تبعاً لمشيئته،

بواسطته يساند العقل الخير

أنت، أيها الرب الحكيم الذى زنته بروحك

الكائنة الآن كواحد معك. أيها الرب

بواسطة العقل، أيها الحكيم قد عرفتك كأول وآخر

كأب للعقل الخير

عندما أدركتك بعينى كخالق صادق للحق

كسيد فى أفعال الوجود"^(٢١٤)

ولنقرأ معه قول أفلاطون فى "الجمهورية":

"إن مثال الخير هو ما يضمن الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضمن ملكة المعرفة على العارف: فهو علة العلم والحقيقة.

وعلى ذلك فعلى حين أن في استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة، فإنه يحسن بك أن تعده شيئاً يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليهما على الرغم مما لهما من قيمة.

وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والإبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطئ لو ظن أنهما هما الشمس ذاتها. فمن الواجب أن يعتقد للمرء هنا أن العلم والحقيقة في العالم المعقول شبيهان بالخير، ولكنه يخطئ لو ظن أن هذا وذاك هو الخير ذاته، إذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمى حتى على هذه المكانة".^(٢١٥)

ولنقرأ قوله أيضاً:

"فلتعرف أيضاً بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تكين له - على الأصح - بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجوداً، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً".^(٢١٦)

إن من يقرأ هذه النصوص ويقارن بينها عند الفيلسوفين سيدرك مدى الأثر الذي تركه زرادشت على أفلاطون. ويدرك أنهما يؤمنان معاً بأن الإله هو "الخير"، وأن معرفته "بالعقل" عند زرادشت، وبما يجاوز العقل (أي بالحدس) عند أفلاطون، إنما تعنى المعرفة بالحق" وبخالق "الحق"، إنها تعنى إذن معرفة حقيقة الوجود من

معرفة "سيد الوجود" بتعبير زرادشت، أو معرفة حقيقة الوجود من معرفة "ما يفوق الوجود قوة وجلالا" بتعبير أفلاطون.

وإذا كانت تلك المقارنة تتعلق بمكانة "الخير" عندهما وبكيفية تقديره ومعرفة ماهيته وعلاقته بالوجود، فإن مقارنة يمكن أن تثار أيضا بين رؤيتهما للشر على نفس النحو، فزرادشت يقول في أحد نصوصه:

"إن الحق أيها "الحكيم" قد وضع لإختيارنا ليكون نعمة لنا.

الشر للكافر لأجل هلاكه

لهذا أبغى الإتحاد مع العقل الخير

ولتهى عن التعامل مع الشرير".^(٢١٧)

ومن يقرأ الكتاب العاشر من محاوره "القوانين" لأفلاطون يحس بما لا يدع مجالا للشك أنه قد كتبه بهذه الروح الزرادشتية، حيث نجده يؤكد على ضرورة الإيمان بالإله الواحد.. الخير وعدم الالتفات إلى الشر. وبناء عليه يرى ضرورة أن يأتي التشريع موافقا للروح الخيرة التي ينبغي أن تسود العالم حتى تنهزم الروح الشريرة التي تحاول جر الناس إلى عدم الإيمان بالله وإلى ممارسة الرذيلة وفعل الشر.^(٢١٨) وقد صدق شارل فرنر حينما قال بوضوح "إن هذه النظرية لأفلاطون مأخوذة من زرادشت دون شك".^(٢١٩)

خامسا: الفكر البابلي القديم

تمهيد:

تعود الحضارة البابلية فى بلاد ما بين النهرين إلى الألف الثالثة قبل الميلاد حيث كانت أول الحضارات العظيمة فى هذه المنطقة هى حضارة السومريين. ورغم أن السومريين لم يستطيعوا أن يخلقوا لأنفسهم فلسفة منظمة بالمعنى المعروف، إلا أنهم شغلوا بتأمل الكون وتساءلوا عن طبيعته وأصله. ويرى صمويل كريمر - وهو واحد من أكبر المختصين فى الدراسات السومرية - البابلية القديمة - أنه من الطبيعى أن يفترض أنه قد ظهر فى غضون الألف الثالثة قبل الميلاد طائفة من المفكرين السومريين الذين حاولوا أن يصلوا إلى إجابات مرضية عن المسائل التى أثارها تأملاتهم فى الكون وأصل الأشياء. وقد نجحوا فى تقديم بعض الآراء والعقائد فى أصل العالم والالهيات اتسمت - على حد تعبيره - بقدر عظيم من الإقناع العقلى.^(٢٢٠)

ولقد أخذ عنهم البابليون والآشوريون هذا الميراث الثقافى الحضارى إذ نقلوا عنهم الكتابة بالخط المسمارى، كما نقلوا عنهم كنوزا ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم،^(٢٢١) وطوروا كل ذلك. ومن هذا الميراث الحضارى الكبير ازدهرت الحضارة البابلية التى يؤرخ لعصرها الأول فيما بين عامى ١٨٨٠-١٥٩٥ قبل الميلاد، ذلك العصر الذى شهد نهضة بابل الكبرى فى مجالات السياسية والاقتصاد والفكر والتشريع.^(٢٢٢) وإلى هذا العصر بالتحديد نعود لنرى أهم معالم الفكر البابلى وخاصة تلك التى أثرت إلى حد كبير فى بلورة بعض معالم الفكر اليونانى القديم قبل وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان.

(١) نظرية أصل الكون وفلسفة نشأة الوجود والعالم:

إن النصوص السومرية القديمة تشير إلى أن السومريين القدامى قد بلوروا موقفهم من مسألة أصل الوجود وخلق الأشياء على الوجه الآتى:

(١) فى البدء كان "البحر الأول" الذى وجد منذ الازل.

(٢) إن هذا البحر قد ولد "الجبل الكونى" المؤلف من السماء والأرض متحدتين.

(٣) بمقتضى تصورهم للآلهة على هيئة البشر - وهذا أمر كان شائعا فى الحضارات الشرقية القديمة - كان الاله "آن" (أى السماء) مذكرا والآلهة "كى" (أى الأرض) كانت الأنثى. ومن اتحادهما ولد الإله "أنليل" (أى الهواء).

(٤) فصل الاله أنليل (أى الهواء) السماء عن الأرض. وإذا كان أبوه الإله "آن" قد اختص بالسماء، فإنه (أى أنليل) قد أخذ أمه الأرض، وهيا اتحادهما بأمه الأرض المسرح لتنظيم الكون أى خلق الإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدنية.^(١٢٢)

أما عن أساليب الخلق التى اتبعتها تلك الآلهة الخالقة فقد وضع الفلاسفة السومريون مبدأ صار عقيدة سائدة فى جميع أنحاء الشرق الأدنى وهو مبدأ القوة الخالقة للكلمة الالهية فيموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغى لئله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول "الكلمة" وينطق بالاسم اسم الشيء المراد خلقه فيتم الخلق.^(١٢٣) والحقيقة أن هذا المبدأ ربما يكون مأخوذا عن الأصول القديمة للمذهب المنفى فى أصل الخلق وتفسيره نشأة الوجود فى

مصر القديمة.^(٢٢٤) وإن كان المعروف أن هذا المذهب المنفى قد عبرت عنه لوحة شاباكا التي يرجع تاريخها إلى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد.^(٢٢٥) ومن ثم تكون الأسطورة السومرية أقدم رغم أننا لا نعرف على وجه الدقة تاريخها، كما لا نعرف التاريخ الدقيق الذي ظهرت فيه أصول المذهب المنفى الذي عبرت عنه تلك اللوحة.

على كل حال فقد انتفع البابليون بالنصوص السومرية في نشأة الوجود وقصة الخلق وقدموا نظرية شبيهة بالنظرية السومرية حيث ردت النظرية البابلية أصل الأشياء إلى ماء أزلى اختلط عنده بماله ومثل العذبة فيه "أبسو" وهو مذكر، ومثلت الملوحة فيه "تيامة" وهي أنثى. وقالوا معبرين عن ذلك "حينما فى العلا لم يكن للسماء ذكر، وفى الدنا لم يكن للأرض اسم، ولم يكن من شيء غير أبسو والدم وتيامة أهم" وافترضت النظرية نشأة أجيال الأرباب فى جوف ماء البحر (تيامة) جيلا بعد جيل وكان كل جيل منهم يفوق من سبقه حتى انعقدت ألوية الحكمة بينهم لئلا "إيا" EA الذى كان محبوبا من البشر ومن رفاقه من الآلهة فى آن واحد. وكان ابنه مردوخ أو مردوك Marduk الذى فاقت قدرته كل الحدود هو الذى عهد إليه بالرئاسة رئاسة مجمع الآلهة كله عند البابليين عندما كانت بابل هى مركز الدولة القوية التى سيطرت على معظم بلاد ما بين النهرين. وقد توسع البابليون فيما روت الأساطير السومرية القديمة عن خلق الإنسان وعلاقته بأربابه فى بداية الخلق والنشأة مما يضيق المجال بذكره هنا.^(٢٢٦)

إن المهم فى كل ذلك هو أن نلاحظ كيف قدم السومريون والبابليون رؤيتهم حول نشأة الوجود من الماء، ونلاحظ كذلك مدى تشابه هذه الرؤية المصرية القديمة حول نفس الموضوع حيث يقرر

المفكر المصري القديم أن الإله "أتوم" قد أوجد نفسه بنفسه من المياه الأولى وبدأ خلق الكون من المادة بأن استولد نفسه أول زوج من الآلهة وهما "شو" و "تفنوت" (أى الهواء والرطوبة) وعنهما ولد "جب" و "توت" (أى السماء والارض) وبقية الأرباب.^(٢٢٧)

إن كل ذلك يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن المفكر الشرقى القديم سواء كان مصرياً أو بابلياً هو أول من أعلن فى تأملاته أن أصل العالم هو الماء، وأنه عن الماء بمساعدة الإله الخالق (أيا كان اسمه) كان كل شيء حى، وكذلك كل الكائنات.

(٢) ملحمة جلجامش وفلسفة الحياة والموت:

تعتبر ملحمة جلجامش من عيون الأديب الشرقى القديم، وهى خير نص يصور لنا الفكر العراقى القديم سواء فى عصر الحضارة السومرية أو البابلية أو الآشورية، فعلى الرغم من أن أقدم نسخة وصلتنا من هذه الملحمة تعود إلى العصر البابلى (فيما بين عامى ١٩٥٠-١٥٥٠ قبل الميلاد) إلا أن بعض الآراء تقول باحتمال تدوينها فى العصر الأكادى وبالذات فيما بين عامى ٢٣٢٥ و ٢٢٦٩ قبل الميلاد أو بعد ذلك بقليل.^(٢٢٨)

لقد عبرت هذه الملحمة عن رأى العراقى القديم فى العالم والحياة فهو يؤمن بأن الإنسان إنما خلق من أجل غرض واحد فقط هو عبادة الآلهة وخدمتها. وحينما يتوفر له وقت التأمل يجد أن الحياة عبث وأن الموت قادم لا محالة، وهو لا يعرف المصير الذى ينتظره ومن ثم ينتابه الشك والإلتباس حول حقيقة الحياة وحقيقة الموت. إن الإنسان العراقى القديم قد انتابه الخوف والقلق ازاء العالم الآخر وهذا

عكس ماكان لدى الانسان المصرى القديم الذى كان لرأيه الثابت حول الحياة والموت أثره فى ايمانه باستمرار الحياة للإنسان بعد الموت (أى ايمانه بالخلود). أما بالنسبة للإنسان العراقى القديم فإن الحياة قلق وعمل وهم ومسيئتها الموت الذى جعلته حظا للإنسان وحده دون الآلهة.^(٢٢٩)

وقد عبرت ملحمة جلجامش عن كل ذلك حيث صورت الصراع بين الانسان والموت وضرورة قبول الانسان لهذه الحقيقة المرة الظالمة - حقيقة الموت. إنه الرحيل إلى عالم الظلام القاتم. لقد نظر الانسان العراقى القديم حوله فى بيئته وحياته اليومية فلم يجد ما يجعله يثق بالآلهة كما كان يفعل المصرى القديم، فصيفه طويل شديد الحرارة وربيعه كثير العواصف والزوابع الرملية المؤذية المؤلمة، أما الشتاء فكثير المطر لدرجة تخرب الأرض والديار فكان الإستنتاج الذى استنتجه بأن الأبواب التى لم تسعده فى حياته لايمكنها أن تلتفت إليه بعين العطف والرعاية بعد موته. لذلك كانت فكرة ذلك الإنسان عن الموت وعن العالم الآخر فكرة سوداء قاتمة^(٢٣٠). وعلى ذلك كان صراعه مع الموت وخوفه منه يجعله يلتمس فى الحياة كل لذة ممكنة وهذا يبدو فى استماع جلجامش فى الملحمة لنصيحة صاحبة الحانة التى قالت له:

جلجامش، إلى أين تتدفق مسرعا؟

إن الحياة التى تبحث عنها لن تجدها.

لأن الآلهة التى خلقت البشر

حكمت على الناس بالموت

واحتفظت لنفسها بالحياة
أما أنت يا جلامش. فاملاً بطنك
وكن سعيداً بالنهار والليل.
وتمتع باللذة كل يوم.
أرقص وابتهج ليل نهار.
اركد الملابس النظيفة.
اغسل رأسك واستحم في الماء.
تأمل الصغير الذي يمسك يدك.
واسعد زوجتك على صدرك. (٢٣١)

فمن الواضح لقارئ هذا النص أنه يعبر عن فلسفة الرضا بالواقع
وبالحياة التي ينبغي للإنسان أن يتلمس فيها كل المباحج الممكنة دون أن يفكر
فيما عدا ذلك. إنها فلسفة تردد صداها لدى كل فلاسفة الشك الغربيين منذ
بيرون (٣٦٠ - ٢٧٠ ق.م) وحتى مونتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢). (٢٣٢)

إن الناظر المدقق في ملحمة جلامش يجد فيها - كما يؤكد جارودي -
الاصل الأسويى للفكر اليونانى (٢٣٣)، فقد سبقت الإلياذة بألف وخمسمائة عام
تقريباً، كما أن هناك تشابهاً وتماثلاً بينها وبين الأوديسة. (٢٣٤) والمعروف أن
الإلياذة والأوديسة قد أثرا أبلغ تأثير في الحياة اليونانية وفي الإنسان اليونانى
وبالتالى فقد أسهمت في ظهور الفلسفة عند اليونان عبر التأثير بهذه الملحمة
البابلية الشهيرة.

(٣) بين الفكر البابلي واليوناني :

وربما يكون من الأنسب هنا أن نتوقف قليلا لنوضح بعض صور هذا التماثل بين بنية الفكر الذى عرف بالأسطورى عند البابليين ومثيله عند اليونانيين خاصة فى الالياذة والأوديسة لهوميروس وفى ثيوغونيا هزيود وهى التى تعد المصادر الداخلية الأهم للفلسفة اليونانية.

وبداية نود أن نؤكد على ماسبق أن أشرنا إليه فيما يخص القنوات التى عبرت من خلالها أفكار البابليين إلى بلاد اليونان، فأبرز هذه القنوات كانت جزر بحر إيجه وخاصة جزيرة كريت التى كانت لها الدور الأكبر فى نقل الكثير من المظاهر الحضارية من مصر والسواحل الفينيقية وسوريا وبلاد الرافدين إلى بلاد اليونان؛ إذ من المعروف أن جزيرة كريت وجزر بحر إيجه كانت قد شهدت ظهور ما يعرف بالحضارة المينية التى شغلت ثمانية قرون من ٢٩٠٠ حتى ٢١٠٠ ق.م. وهى بذلك تعاصر السلالات الحاكمة فى كل من مصر والعراق وقد سميت بالحضارة المينية نسبة إلى الملك مينوس Minos الذى كشفت التنقيبات عن قصره فى مدينة كنسوس Knossos الواقعة فى الطرف الشمالى من جزيرة كريت، أما شبه جزيرة اليونان فقد عرفت حضارتها القديمة بالحضارة الميسينية نسبة إلى مدينة ميسينيا Mycenea التى ترجع أقدم أدوارها الحضارية إلى حوالى ٢٧٠٠ ق.م. وقد استطاعت ميسينيا فى حوالى ١٤٠٠ ق.م. القضاء على زعامة كريت وإقامة اتحاد فيدرالى واسع والسيطرة الاقتصادية على البحر المتوسط وامتد نشاطها التجارى ليصل إلى جزيرة صقلية، مصر، قبرص والسواحل الفينيقية، طروادة ومقدونيا. وقد أخذت تتبلور فى هذا الإطار الحضارة اليونانية فى المدة الواقعة ما بين ١١٠٠ ق.م. و ٦٥٠ قبل الميلاد. (٢٣٥)

وعلى ذلك فقد توافرت الظروف التى ورثت بلاد اليونان بمقتضاها ذلك التراث الفكرى الهائل لبلاد ما بين النهرين وغيرها من الحضارات الشرقية قريبة الصلة منها.

ولنتنقل الآن الى ابجاز نقاط التشابه بين النصوص السومرية - البابلية لمحمّة جلجامش وبين مثلتها فى الإلياذة والأوديسة كما لخصها أحد الباحثين بقوله إن "هناك من يقارن اخيليس Achilles بطل الإلياذة ورفيقه باتروكلوس Patrocles بالبطل جلجامش ورفيقه انكيبدو فكلّا البطليّن عرفا بالقوة والشجاعة وحب المغامرة، وفى جلجامش يموت انكيبدو عقابا له من الالهة على قتل خمبابا وحش الغابة فيحزن عليه جلجامش حزنا شديدا، وبالمثل يقتل باتروكلوس فى المعركة على يد هكتور فيحزن عليه اخيليس ويبكيه بحرارة. ثم ان كلا من جلجامش ووديسى ينتميان إلى أصل إلهى، فأم جلجامش هى الإلهة تنسون وأم أوديسى هى حورية البحر ثيتس. وفى الأوديسة يعود البطل إلى بلده فى نهاية المطاف بعد رحلة طويلة شاقة اكتتفتها المخاطر والأحوال على غرار ما حدث لجلجامش". (٢٣٦)

وفيما يتعلق بالمعتقدات الخاصة بالموت والعالم السفلى للأموات، نجد أيضا بعض التماثل بين الأسطورة البابلية "نزول أنانا عشتار إلى العالم الأسفل"، والأسطورة اليونانية أهمها؛ إن اليونانيين تصوروا وجود مملكة للأموات تقع تحت الأرض وأن الأرواح تنزل إليها من مداخل اختلفت من أسطورة لأخرى منها المدخل الرئيسى الذى تصوره يقع فى حقل لشجر الحور الأسود عند نهر أوسيانوس Oceanus الذى يحيط بالأرض. وبالمثل توجد هذه المداخل فى الأسطورة السومرية وهى الأقدم، وهى مداخل تصورها واقعة فى القبر أو فى الجهة البعيدة من الأرض عند مغيب

الشمس، كما تذكر الأسطورة الإغريقية وجود نهر اسمه Styx فى العالم الأسفل وعلى الميت عبوره للوصول إلى عالم الاموات، ونفس الشيء فى الأسطورة البابلية حيث ذكرت نهر يدعى Hubur يعبره الموتى، وفى كلا الأسطورتين ترد الإشارة إلى ملاح تولى مهمة تعبير الموتى اسمه Charon فى الأسطورة الإغريقية و Humut-tabal فى البابلية.^(٢٣٧)

وتختلف الأساطير الإغريقية عن مثيلاتها البابلية بعد ذلك حيث تصف الأساطير الإغريقية حتى التى رواها الفلاسفة مثل أسطورة اربين ارمينيوس التى رواها أفلاطون فى "الجمهورية"، تصف وجود الثواب والعقاب الذى يحل بالأرواح فى العالم الآخر بينما لا يوجد لذلك أى ذكر فى الأساطير البابلية. وهنا نكتشف أن الأصل الحقيقى لهذه المعتقدات اليونانية حول الروح والموت ومصير الأرواح قد يكون المعتقدات المصرية القديمة وليس البابلية، أو على الأقل يمكن القول إن اليونانيين مزجوا بين ما عرفوه من بابل بما عرفوه من مصر. وتولى فلاسفة اليونان صياغة فى صورة أكثر مذهبية حيث لم تعد هذه الأفكار عند أفلاطون مثلاً مجرد أساطير أو معتقدات دينية، بل أصبحت آراء فلسفية قدمها فى صياغة عقلية واضحة.

أما فيما يتعلق بأساطير الخلق وأنساب الآلهة فهناك أيضاً مثل هذا التماثل بين التراثين البابلى واليونانى؛ حيث نجد أن هناك نقطة التقاء جوهرية بين منجمل المعتقدات البابلية وبين "الأنساب" لـهزيود وهى أن الآلهة فيهما يأتى ذكرها دائماً على هيئة زوجين ذكر وأنثى.^(٢٣٨) والحقيقة أن هذا التماثل قد يعود فيهما معاً إلى أصل مصرى قديم حيث كان هذا أيضاً طابعاً عاماً فى نظريات الخلق

والتسلسل الالهى فى مصر القديمة، خاصة فى المذهب الشمسى والمذهب الاشمونى وهما أقدم ما وصلنا من تفسيرات للخلقة.

والحقيقة أن أعظم ما قدمته الحضارة البابلية للعالم هو التقدم الذى أحرزوه فى العلوم وخاصة علم الفلك، والمعرف أن الفكر الفلسفى اليونانى بدأ مختلطاً باهتمامات الفلاسفة العلمية وخاصة علم الفلك. وقد اشتهر طاليس أول الفلاسفة نفسه من خلال التنبؤ الشهير له بكمسوف الشمس الذى حدث فى ٢٨ مايو من عام ٥٨٥ ق.م.^(٢٣٩) ولم يعد هناك شك لدى العديد من المؤرخين المعاصرين من أنه قد نقل علمه بالفلك عن البابليين وأنه قد بنى تنبؤه هذا عن الحسابات الفلكية البابلية؛^(٢٤٠) إذ أن الواقع الذى يعترف به سارتون" أنهم أى البابليون هم المؤسسون للفلك العلمى وأن النتائج المدهشة التى حصل عليها الفلكيون الكلدانيون والاعريق من بعدهم أمكن تحقيقها بفضل استنادها إلى الأساس البابلى".^(٢٤١)

وهكذا نجد أن الأثر البابلى فى اليونان لم يتوقف عند حدود التأثير فى الفكر الاسطورى السابق على الفلسفة، وإنما كان التأثير الأهم على نشأة العلم عند اليونان، ولما كان ظهور العلم بمفهومه النظرى قد اقتترن بظهور الفلسفة بهذا المعنى عند اليونان، فالفضل يرجع فى الحالتين إلى ما نقلوه عن البابليين وعن غيرهم من صانعي الحكمة والعلم فى الحضارات الشرقية القديمة.

الهوامش والمراجع

الهوامش

(١) أنظر: Herodotus: The Histories (B.2 - 123), Eng. Trans. by

Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A. 1963, P150 -151

حيث يقول هيرودوت على سبيل المثال "إن المصريين هم أول من قال بمبدأ خلود النفس وبقيتها بعد فناء الجسم حيث تنتقل إلى كائن آخر فى ميلاد جديد.. ولقد نقل بعض الكتاب اليونان هذه النظرية، بعضهم من المتقدمين وبعضهم من المتأخرين، وقد وضعوها وكأنها من ابداعهم. وأسماء هؤلاء الكتاب معروفة لى ولكننى أمتنع عن ذكرهم".

وقد علق ليجران Ph. E. Legrand المترجم الفرنسى لكتاب هيرودوت - فيما يذكر د.عبدالقادر حمزة - على هذا القول لهيرودوت بأن هؤلاء الذين أبى ذكرهم هم الأورفيون، وفيريميد، وفيثاغورس وأنبادوقليس (أنظر: د. عبدالقادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، المجلد الثانى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م، ص ١٩).

(٢) أنظر نص الحديث الصحفى الذى ألقى به عالم المصريات الكبير أ.د.

عبدالعزیز صالح لصحيفة الاهرام عن الكشف الأثرى الكبير لمدينة "أون" القديمة وما تضمنه من نقوش تؤكد أخذ كل من طاليس وفيثاغورس وأفلاطون عن مفكرى معهدما القديم، وقد أجرى الحوار عزت السعدنى ونشر أيام ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩/٨/١٩٨٩م وكذلك ١١/٩/١٩٧٩م.

(٣) لقد ورد فى محاورات أفلاطون المتعددة اشارات كثيرة إلى مصر

وإلى علومها وتعلم اليونان منها. وكانت أبرز هذه الاشارات فى

محاورة "طيماموس" حيث تحدث عن مصر حديثاً ينبئ عن حداثة زيارته إليها ويكشف عن ولعه بما فيها ويذكر الصداقة التي تربط بين بعض الأثينيين والمصريين، كما يذكر زيارة صولون لمصر ومقابلته لذلك الكاهن المصرى الذى قال له "إنكم أيها الاغريق بمثابة الاطفال، ولا يوجد شئ، يونانى قديم".

(Plato: Timaeus: (22), Translated by Desmond Lee, Penguin Books, U.S.A 1976, P.34).

كما وردت إشارة أخرى فى محاورة "الجمهورية" يذكر فيها أن صفات من قبيل الاندفاع التى نلمسها فى الدول المشهورة بالعنف، والميل إلى العلم، وحب المال تنتقل إلى الدولة من أفرادها، وضرب مثلاً على هذه الدول بالتراقيين والأثينيين ومصر على التوالى.

(أفلاطون: الجمهورية، (٤٣٦)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، ص ٣١٧).

أما فى محاورة "فايدروس" فقد أشار أفلاطون صراحة إلى "أن الآلهة" تحوت المصرى هو أول من اكتشف علم العدد والحساب والهندسة والفلك.. وذلك فى الوقت الذى كان يحكم مصر كلها الملك تاموز Thamous الذى كان يقيم بتلك المدينة الكبيرة بمصر العليا التى يسميها الاغريق طيبة المصرية ويسمون ملكها آلهة آمون". (أفلاطون، فايدروس (٧٤٢ د - هـ)، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م، ص ١٢٣-١٢٤).

أما فى آخر محاوراته "القوانين" فقد أشار إلى مصر فى أكثر من موضع. وأشاد بنظامها التعليمى المتقدم حيث يقول: "فكل الرجال

الأحرار يجب أن يتعلموا كل فروع الرياضيات وهم بعد في سن الطفولة مع تعليمهم للألفا بيتا كما يحدث في مصر".

(Plato: The Laws (Bill-819), Eng. Tran. by B. Jowett in "The Dialogues of Plato"- Vol. V, Oxford University press, London (1931, P.202).

وفي المقابل يتهم الأثينيين بالجهل ويقول "إننا فيما يبدو أقرب إلى الخنازير Pigs منا إلى البشر. وإنني لخلجان ليس من نفسى فقط، بل من كل الهلينييين". (Ibid).

(٤) لقد أشار أرسطو إلى مصر وعلوم المصريين وفضلهم في أكثر من موضع في مؤلفاته. ويعنينا هنا على وجه الخصوص اشارته التي وردت في كتابه "الميتافيزيقا" تلك الإشارة التي وردت في ثأيا حديثه عن نشأة الفلسفة والعلوم النظرية وفي اطار تمييزه بين أولئك الذين يعرفون العلل والمبادئ لذات المعرفة ولذاتها وبين أولئك الذين يعرفونها ليستخدموها في أغراضهم العملية. وقد أشاد أرسطو بالمعرفة العلمية- الرياضية للمصريين حيث توقرت للمصريين طبقة رجال الدين (الكهنة) الذين تفرغوا لهذه المعرفة بغية المتعة والسرور ولذذة التي كانوا يجنونها من وراء هذه المعرفة. وقد أشاد أرسطو بذلك لأنه يعتبر أن الأنواع النظرية للمعرفة Theoretical Kinds of Knowledge هي الأكثر قربا من طبيعة الحكمة. إذ أن الحكمة Wisdom هي المعرفة بالمبادئ والعلل.

(أنظر :- Aristotle: Metaphysics (13.I - ch. I- 98Ib 30-35, 982 a 1-2, Eng. Trans. By W. D. Ross, in "The Great Books of the

western World "8-1, Encyclopaedia Britannica Inc., London-
U.S.A. 1952, P.500)

(٥) أنظر فى العلاقة بين بلاد ما بين النهرين (بابل وأشور) واليونانيين
وفى كيفية نقلهم عنها:

أ- د. عبدالباسط سيدا: من الوعى الأسطورى إلى بدايات التفكير
الفلسفى النظرى (بلاد الاغريق تحديدا)، سوريا - دمشق، دار
الحصاد للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ص ٩٢ وما بعدها.

ب- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الأول، الترجمة العربية
للفيف من العلماء، دار المعارف القاهرة ١٩٧٦م، ص ٢١٤، حيث
يقول بالنص "نحن مدينون للحضارة البابلية بأصول الجبر ورسم
الخرائط والكيمياء كما أن تربية الخيل واستخدامها قد جاءنا من
الهند وكبلكوكيا عبر بلاد ما بين النهرين.. الخ".

ج- د. حسام محى الدين الالومسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١م، ص ٤١-٤٤.

(٦) ان تاريخ هيرودوت ما هو إلا مجرد تسجيل لذلك التلاقى الحضارى
بين اليونان وبلاد فارس عبر ذلك الصراع الحربى الذى دار بين
الفرس واليونان.

(انظر: Herodouts: Ibid B. I- (1-2), Eng. Trans., P.13-14 حيث
يذكر هيرودوت نفسه دوافعه هذه لكتابة هذا التاريخ).

وانظر أيضا: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، الجزء
الثانى، الترجمة العربية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٨م، ص ٥
وما بعدها.

(٧) أنظر: Plato: Alicibiades I (121E-122A).

نقلا عن: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، للترجمة العربية
للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٠م، ص ٢١، وهامش
(١٤) في ص ٧٤. حيث ورد ذكر زرادشت Zoraaster للمرة الوحيدة
في محاورات أفلاطون.

وقد ذكر سارتون أن أفلاطون قد عرف التنجيم متأثرا بديموقريطس
وبودكسوس عن الكلدانيين الإيرانيين، وكذلك أعجب بالنظام السياسي
الإيراني أكثر من إعجابه بالديمقراطية الآثينية وفوضاها، كما ترجع
أسطورة آر Er البامفيلية في "الجمهورية" إلى أصل كلداني إيراني
أيضا: (سارتون: نفس المرجع، ص ٢١).

(٨) أنظر: Burnet (J): Greek Philosophy-Thales to Plato, Macmillan, London 1968, P.7

حيث يقول "إن الأمة الشرقية الوحيدة التي يمكن مقارنتها باليونان في
العلم والفلسفة هي الهند"، وإن كان يتساءل بعد ذلك عن مدى أصالة
الفلسفة والعلم الهنديين ومدى تأثيرهما في اليونان؟ ويقول إنه لا يوجد
عمل هندي علمي، وكذلك لا يوجد ما يمكن أن نعهده فلسفة قبل
الامكنذر الأكبر وعلى ذلك فهو ينكر تأثير الهنود في نشأة الفلسفة عند
اليونان، وإن كان يعترف بوجود فلسفة لديهم.

(٩) أنظر على سبيل المثال:

أ- هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل أحمد خليل،
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦م،
ص ٢٤٥ حيث يقول هيجل: إن الهند معروفة كبلد كانت شهرته

العريقة جدا قد وصلت إلى الاغريق، وكان الأغارقة يعرفون الفلاسفة الهنود بوصفهم أرباب طرق صوفية "gymnsophistes".
ب. د. على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الانتلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣م، ص ٦٣-٦٤.

حيث يلخص المؤلف ما أخذه فلاسفة اليونان عن الفكر الهندي عبر ما ورد في كتابات المؤرخين منذ عصر الاسكندرية "تقد لاحظ اونيسيكريت Onsesicrite وجود نقاط شبه جمة بين الهنديات وفيثاغورث وسقراط وذيوجانس (ديوجين). لقد أخذ فيثاغورث من الهند أفكاره عن التناسخ، وقرابة الإنسان والحيوان وتحريم أكل اللحم، ومؤلفاته الرياضية أو كثيرا من نظرياته الرياضية... وتبدو التشابهات، إن لم نقل الأخذ كثيرة بين النظريات الهندية وعقائد طاليس، انكسيمندر، انكسيمانس، بارمنيدس، امبيزوكلس... كما يعرف تاريخ الفلسفة فرضية تقول أن أرسطو ينقل ميتافيزيقاه من السمكها Samkhya، بل أن ماكس مولر نفسه بحث داخل مفرداتية الاسطاجيري (يقصد أرسطو) عن مصطلحات فلسفية هندية، وقال غور Gorre إن الاسكندر أرسل إلى أستاذه هذا رسائل هندية انتفع منها في بناء مذهبه حتى المنطق الارسطي ظن البعض أنه متأثر بمذهب النيايا Nyaya الذى يقول عنه اليوم كثيرون إنه الأوسع والأرفع، حتى المذهب الذرى عند ديمقريطس أو عند لوقيبوس اشتق من ينابيع هندية".

(١٠) د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٥.

(١١) نفسه، ص ٤٠-٤٢ حيث يعرض المؤلف رأى كونفشيوس ويقارنه برأى أرسطو.

(١٢) نقلا عن: ول ديورانت: قصة الحضارة - المجلد الأول - الجزء الأول (حضارة اليونان)، الكتاب الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٤٧.

(١٣) نفسه، ص ٢٤٨-٢٤٩.

(١٤) Herodotus: Op. Cit.(B.2-53), Eng. Trans. P.124
وأنظر أيضا: د. حسام محي الدين الالوسى، نفس المرجع السابق، ص ٢١٤.

(١٥) k. Freeman: The Pre - Socratic Philosophers, Oxford, Basil
Blackwell 1946, P.I

Ibid. (١٦)

Ibid. P.2 (١٧)
وأنظر كذلك: د. حسام محي الدين الالوسى، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٩.

Ibid. P.2-3 (١٨)
(١٩) أنظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٢٧-٢٨.

(٢٠) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

- (٢١) أنظر: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٢٨-٢٩.
 وأيضا د. الألوسي: نفس المرجع السابق، ص ٢٤٢-٢٤٤.
 وقارن بالنصوص الأصلية في: K. Freeman: Op. cit., PP.9-13
 وكذلك في: K. Freeman: Ancilla to the Pre-Socratic
 Philosophers, Oxford-Basil Black well 1948, P.4-5(16)
- (٢٢) أنظر: د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٩.
- (٢٣) نفسه، ص ٣٠.
 وأنظر أيضا: Freeman: The Pre Socratic Philosophers, P.14-15 .
 ويمكنك مراجعة آراء أفلاطون حسب اشارات فريمان في:
 Plato: Phaedo (110b)
 Plato: Gorgias (523a)- Phaedrus(243e)-Meno (81a).
- (٢٤) د. محمد صقر خفاجة: هوميروس: مكتبة نهضة مصر،
 القاهرة، بدون تاريخ ص ١٦.
- (٢٥) نفسه: ص ١٩-٢٠.
- (٢٦) أنظر تعريفا مختصرا بالإلياذة في مقدمة الترجمة العربية لعنبرة سلام
 الخالدي بقلم المترجمة، دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الثانية
 ١٩٧٧م، ص ٩-٢٤.
- وأنظر تعريفا مختصرا بالإلياذة (الأونيسة) في مقدمة الترجمة
 العربية لعنبرة سلام الخالدي بقلم المترجمة، دار العلم للملايين،
 بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م، ص ٥-١٠.

وأنظر عرضاً لأهمية الإلياذة والأوديسا وأثرهما فى المدنية
الآغريقية ككل فى: بنيامين فارنجتون، مدنية الآغريق
والرومان، ترجمة أمين تكللا، مكتبة الآجلو المصرية، القاهرة،
بدون تاريخ، ص ٢٣، وما بعدها.

(٢٧) أنظر: د. الألومى: نفس المرجع، ص ٢٠٣.

وأيضاً: د. خفاجة، نفس المرجع، ص ٥٦.

(٢٨) أنظر: د. الألومى: نفس المرجع، ص ٢٠٣.

وكذلك: د. خفاجة، نفس المرجع، ص ٥٩.

(٢٩) أنظر د. خفاجة، نفس المرجع ونفس الصفحة وهامشها.

وراجع: هوميروس الأوديسا (١٧-٣٢٢).

(٣٠) أنظر: د. الإهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٩٤-٩٥.

وراجع: شذرات اكسينوفان فى:

K. Freeman: Ancilla to the PreSocratic Philosophers, Fr.

(11), P.22

(٣١) أنظر أفلاطون: الجمهورية (ك ٢-٣٧٨)، الترجمة العربية

للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م،

ص ٢٤٠-٢٤١.

(٣٢) أفلاطون: ايون أو عن الإلياذة (١٥٣٥)، الترجمة العربية للدكتور

محمد صقر خفاجة ود. سهير القلماوى، مكتبة النهضة المصرية،

القاهرة ١٩٥٦م، ص ٤٠.

- (٣٣) د. محمد صقر خفاجة، نفس المرجع السابق، ص ١١٧.
وراجع: أرسطو: فن الشعر (٢٣-١٤٥٩). نقلا عن نفس المرجع
بهامش نفس الصفحة.
- (٣٤) أنظر: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٢٥.
وأيضا د. الألوسي: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٤.
- (٣٥) هوميروس: الإلياذة: الترجمة العربية لعنبرة سلام الخالدي، سبق
الإشارة إليها، ص ص ١٩٠-١٩٢.
- (٣٦) أنظر: د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦.
ود. الألوسي، نفس المرجع، ص ٢١٢.
وأنظر كذلك K. Freeman: Ancilla, P.12.
- (٣٧) نقلا عن: د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦.
- (٣٨) ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٤٩.
- (٣٩) هـ. وهـ. أفرانكفورت: ما قبل الفلسفة، مقالة "الخاتمة" ترجمة جبرا
ابراهيم جبرا، مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م، ص ٢٧٦.
- (٤٠) هزيود: الأعمال والأيام (١٠٩-٢٠١)
نقل عن: أرنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الاغريق، ترجمة لمعى
المطيعي ومراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية،
القاهرة ١٩٦٦م، ص ١٥٩-١٦١.
- (٤١) أنظر Plato: The Statesman(268e-274d), Eng. Trans. by J.B.

Skemp, Routledge & Kegan Paul, London 1961, pp. 144-154.

(٤٢) أنظر: Plato: The laws (B.III-678), Translated into English by

B. Jowett in "The Dialogues of Plato" Vol. 5, third ed., Oxford

University press, London 1931, p.57.

(٤٣) نقلا عن: د. الألويسى: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٤٤) أنظر، نفس المرجع، ص ٢٢٣

(٤٥) أنظر: Aristotle: Physics IV (1), 208b 31

نقلا عن: نفس المرجع، ص ٢٢٢.

(٤٦) نفسه، ص ٢٢٤

وراجع شذرات أنبادوقليس في: Freeman: Ancilla, (Fr.16-17-21

-22), p.5354

وأنظر ترجمة نفس هذه الشذرات في الأهواني: نفس المرجع السابق،

ص ١٦٧-١٦٩.

وأنظر عرضا لأثر ثيوجونيا هزيود في نشأة الفلسفة العلمية وتأثيره

على الفلاسفة الأوائل في J.Burnet: Early Greek Philosophy, A.

& C. Black, Ltd., London 1930, pp.5-9

(٤٧) د. أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١١.

(٤٨) Jean Wahl: The Philosophers way, p.4

نقلا عن: د. الأهواني: نفس المرجع، ص ١١-١٢.

(٤٩) أنظر: نفس المرجع، ص ١٢.

(٥٠) أنظر: K. Freeman: Ancilla, pp. 1-18.

وكذلك: K. Freeman: The Pre-Socratic Ph., PP. 1-45

(٥١) أنظر: B. A. G. Fuller: History of Greek Philosophy-Thales to

Democritus, Henry Holt and Company, New York 1923, P.74

حيث كتب فصلا مطولا عن الدين اليوناني، انتهى فيه إلى القول بأن الدين اليوناني وخاصة الاتجاه الاوليمبي فيه قد ترك صدى وأثرا قويا في الفلسفة اليونانية.

(٥٢) جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الأول - ترجمة لفيف من

العلماء - دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٣٠٦.

(٥٣) نفسه.

(٥٤) أنظر: Herodotus: Op. Cit., (B.2-116), Eng. Trans., p.144

وأنظر ترجمة عربية لهذه الفقرة في: هيرودوت في مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٦م، ص ٩٤-٩٥.

(٥٥) أنظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٣١٤.

(٥٦) أنظر على سبيل المثال ذلك الحوار الذي يدور بين المعذب وصديقه،

ذلك الحوار الذي يسوده تلك النظرة التشاؤمية للواقع الذي حل بالمعذب بعد أن تخلت عنه الآلهة فشاهد وعانى كل أنواع الظلم رغم أنه يؤدي عمله بجد ولا يؤذي أحدا.

(اقرأ نص هذا الحوار وغيره من عيون الفكر البابلي في كتاب د. عبدالغفار مكاوي: جذور الاستبداد - قراءة في أدب قديم - سلسلة عالم المعرفة الكويتية (١٩٩٢)، الكويت ١٩٩٤م، ص ٢١٢-٢٢٣).

(٥٧) أفلاطون: كراتيلوس (اقراطيلوس) (٤١٢ب)، الترجمة العربية للدكتور عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الاردنية، عمان ١٩٩٥م، ص ١٤٩ وانظر مقدمة المترجم ص ٨١.

(٥٨) نفسه، (٤٠٩ د-هـ)، ص ١٤٣-١٤٤.

(٥٩) مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء - الجذور الافريقية والمشرقية للإغريق، مقال نقله إلى العربية شوقي جلال ضمن كتابه "الحضارة المصرية - صراع الأسطورة والتاريخ" الذى نشرته دار المعارف سلسلة أقرأ (٦١٤)، القاهرة ١٩٩٦م، ص ٦٠.

(٦٠) أنظر على سبيل المثال:

Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy (أ)

Eng. Trans. By L. A. Palmer, Thirteenth Edition, Dover

Publications, Inc., New York, p.8.

Burnet (j.): Greek Philosophy, Macmillan, New York, (ب)

1968, p.9-10

Copleston (F.) A History of Philosophy, Vol. I Part I, (ج)

Image Books, New York, 1962, p.24-25.

Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosophy, Vol. (د)

I, Cambridge, At the University press 1962, pp. 1-2.

(هـ) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية،

ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية

١٩٧٦م، ص ٣.

(و) ريكس وورنر: فلاسفة الاغريق، ترجمة عبدالحميد سليم،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٩.

(ز) ولتر سيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم
مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م، ص ٢٦.

(٦١) أنظر على سبيل المثال:

(أ) د. أحمد فواد الأهلاني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار
احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص ٥.

(ب) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الاول،
دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٧م،
ص ٢٠-٢١.

(ج) د. عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة
المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة،
١٩٧٩م، ص ١١.

(د) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣، ص جء.

(هـ) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة
العربية، القاهرة ١٩٧٧م، ص ١٩-٢٠.

(٦٢) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيوخ الارض، منشورات
دار الانوار، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٦٧م، ص ١٩.

(٦٣) نفسه.

وانظر ايضا: د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الاداب، العددان ٤٦، ٤٧ لسنة ١٩٨٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٠.

(٦٤) جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١١٨.

(٦٥) توملين (أ.و.ف): فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٢٧-٣٠.

(٦٦) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم، ترجمة منرى أمين، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤م، ص ٤٣، ٤٤.

(٦٧) أنظر: Bernal: Black Athena, Vol. I. وانظر العرض النقدي للمفصل الذى قدمه د. حسن حنفى لهذا الكتاب فى "مجلة القاهرة" فى العددين ١٥٦، ١٥٧، نوفمبر وديسمبر ١٩٩٥م وخاصة ص ٨٠ من العدد.

(٦٨) شيخ انتاديوب: الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥م، ص ٢٨.
ويجدر الإشارة هنا إلى أن المؤلف يروج فى كتابه هذا لقضية أن صانعى الحضارة المصرية كانوا من أصول زنجية إلا أن هذه قضية لاتزال خلافية وهى لاتعني هنا كثيرا، بل الذى يعنينا هو النتاج الفكرى لهذه الحضارة ومدى تأثيره فى اليونان.

(٦٩) انظر: د. عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، دراسة نشرت بالعدد ٢٦ من مجلة "المجلة" القاهرة، فبراير ١٩٥٩م، ص ٢٣.

(٧٠) انظر نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم، الجزء الاول، نشرها جيمس بريتشارد، تعريب وتعليق د. عبدالعزيز زايد وراجعها د. محمد جمال الدين مختار، نشرة وزارة الثقافة المصرية، هيئة الآثار، مشروع المائة كتّاب (٩)، القاهرة ١٩٨٧م، ص ٣٣. وقد ظهر النص الهيروغليفى فى كتاب:

R. Sethe: Die altgyptischen Pyramidentexten, II Leipzig -1910

وترجمت مقتطفات من التعبير الكامل عنها فى كتاب:

J. H. Breasted: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, New York, 1912.

وقد ترجمت نصوص الاهرام فى كتاب:

S.A.B. Mercer: The Pyramid Texts Translation and comentary
4 Vols, New, York, 1952

(٧١) نفس المصدر السابق، ص ٣٤.

وراجع الترجمة الانجليزية فى :

S.A.B. Mercer: Op. Cit., Vol. I. P. 253-254-.

والجدير بالذكر هنا أن إله هليوبولس يؤلف من وجهين للشمس هما أتوم وخبرر وقد عرفا فى عصر تال بأتوم ورع. وقد كان لمقصورة هذا الإله حجر له شهرة مقدسة هو "بن" وكان يشترك مع هذا الحجر

فى شهرته طائر كان له فيما يبدو نفس الشهرة وكان يدعى أيضا "بن"
وربما يكون هذا الطائر هو الذى عرف بعد ذلك بالنعاء Phoenix
وهو طائر خرافى.

أما لفظة (كا) فتعنى الروح الحارسة، أو القوة الحية لشخصية وغالبا
ما كانت تصور بالرسم الأذرع الحامية، والمعنى المقصود فى النص
أن الإله أتوم قوته الحيوية الخاصة فى مخلوقاته الأوائل.

أما الإشارة إلى "التاموس العظيم" فهي تعنى الآلهة التسعة فى أجيالهم
الأربعة على النحو التالى: (١) أتوم الخلق (٢) شو إله الهواء وتقوة
إلهة الرطوبة (٣) جب إله الأرض ونوة إلهة السماء. (٤) الإله
أوزيريس والآلهة ايزيس والآلهة نفتيس.

أما "الاقواس التسعة" فهي إشارة إلى الأعداء التقليديين المحتملين
لمصر. وفى ختام النص مناجاة ومناشدة للآلهة أن تقف مع الإله أتوم
فى مناهضته لأعداء مصر والملك نفر - كا - رع على اعتبار أن الإله
هو الحامى لمصر والمحافظة على الملك وعلى عمله الإنشائى الضخم
أى على هذا الهرم الذى بناه الملك.

(٧٢) د. عبد العزيز صالح: نفس المرجع السابق، ص ٣٣.

(٧٣) جون ولسون: مصر، دراسة نشرت بكتاب: ما قبل الفلسفة، ترجمة
جبرا ابراهيم جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد ١٩٦٠م ٦٧.

(٧٤) أنظر: جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام
عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (العدد ١٧٣)، الكويت، مايو
١٩٩٣م، ص ٤٦.

وأنظر أيضا: جون ولسمون، نفسه، المرجع السابق ص ٦٩.
وكذلك: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق ص ٣٥.

(٧٥) كتاب الموتى - الفصل (١٧) - نص (١) ترجمه عن الهيروغليفية
السير والس بدج، ونقله الى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي
القاهرة، ١٩٨٨م، ٤١ - ٤٢.

وقارن ذلك بما ورد في: كتاب "تصوص الشرق الأدنى القديمة"،
الجزء الأول، سبق الإشارة اليه ص ٣٥-٣٦.

(٧٦) د. عبدالعزيز صالح، نفسه، ص ٣٦.

(٧٧) نفسه، ص ٣٧.

(٧٨) أنظر: نفس المرجع السابق، ص ٣٨.

وانظر أيضا: جون أ. ولسن المرجع السابق ص ٦٧.
ولاحظ كيف يعقد ولسن هنا مقارنة بين تصور أهالي هرموبوليس
للخلق وبين ما يذكره سفر التكوين في التوراة مبينا مدى التقارب بين
النصين.

(٧٩) أنظر محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة
١٩٣٨م، ص ٤٧-٤٨.

(٨٠) نقلا عن ترجمة د. الأوسى، في نفس المرجع السابق، ص ٣٠٥.
وراجع الترجمة الانجليزية لغريمان في k. FreeMAN: ANCILLA,
FR.(13), P.3

(٨١) نقلا عن ترجمة د. الأوسى أيضا في نفس المرجع ونفس الصفحة.

وراجع الترجمة الانجليزية لفريمان في: Ibid

(٨٢) هـ. و هـ. أفرانكفورت: مقالة الخاتمة في "ماقبل الفلسفة"، سبق الإشارة إليه، ص ٢٧٦-٢٧٧.

(٨٣) نفسه، ص ٢٧٧.

(٨٤) نفسه، ص ٢٧٨.

(٨٥) نقلا عن الترجمة العربية لنصوص للشرق الاننى القديم، ج ١، ص ٣٦.

(٨٦) وجدت هذه الوثيقة فيما يعرف بحجر شاباكا Shabaka stone نسبة إلى ذلك الفرعون الأنثوبى الذى حكم مصر خلال القرن الثامن قبل الميلاد وقد ورد فى النقش أنه نقل من كتابات قديمة خلفها الأجداد، وقد درس هذا النص من تلك الوثيقة العديد من علماء المصريات من أمثال زيته وارمان وبرستيد وتوملين وغيرهم.

راجع: K. Sethe: Dramatische Texte Zwi Altaegyptische
Mysterienspielen, Leibzig 1928.

A. Erman: Ein Denkmal Menhitescher Theologie in sitz der Konigtish
Preussisthen A.K. der Wissenschaft, Vol. XIII, 1911.

وأنظر: برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر
بالقاهرة ص ٥١.

وأنظر أيضا: ولسن: نفس المرجع السابق، ص ٧١-٧٥.

وكذلك: توملين (أ.و.ف): فلاسفة الشرق: ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م، ص ٣٦-٤٣.

(٨٧) أنظر: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص ٤٠.

وأيضاً: توملين، نفس المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨.

(٨٨) نقلاً عن: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع ص ٤٠.

(٨٩) نفسه

(٩٠) نفسه

(٩١) نفسه

(٩٢) توملين، نفس المرجع السابق، ص ٣٨.

(٩٣) نقلاً عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع، ص ٤١.

وراجع ترجمات أخرى في كل من:

نصوص الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، الترجمة العربية، سيق الإشارة إليها ص ٣٧-٤٠.

وولمن: نفس المرجع السابق، ص ٧٣-٧٥.

وبرستيد: نفس المرجع السابق، ص ٥٣-٥٥.

(٩٤) أنظر في تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة اليونان في: رشدي حنا

عبد السيد: فلسفة اللوغوس - الكلمة، نشر رابطة خريجي الكلية
الأكبريكية للاقباط الارثوذكس، القاهرة ١٩٨٤، ص ٤ وما بعدها.

وراجع نصوص هيراقليطس التي يتحدث فيها عن "Logos" بوصفها القانون أو المبدأ الخفي الذي يتجلى في صور متعددة كما تبدو في تلك الشذرات. أنظر تلك الشذرات في:

K. Freeman, Ancilla (Fr. 1,2,45,50,72,87,115), pp.24-32

وأنظر ترجمة د. الاهوانى لها في نفس المرجع السابق، ص ١٠٣-١١٢ مع ملاحظة أن الرقم الصغير هو فقط ما يشير إلى نفس ترقيم فريمان. والجدير بالذكر أن هيراقليطس قد وجه احدى شذرائه الى المصريين فيما يتعلق بعقيدهم حول الآلهة وهى رقم (127) P.33 عند فريمان، ولم يترجم د. الاهوانى هذه الشذرة ربما لأنها لم ترد في نشرة برنت التي استند اليها أساما.

وراجع أيضا بالنسبة لأفلاطون واستخدامه لإصطلاح اللوجوس Logos بمعنى البرهان فى الترجمة العربية لمحاورة "ثيائيتوس" للدكتورة أميرة حلمى مطر، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣م، ومابعدھا، وانظر أيضا مقدمة المترجمة، ص ٢٠-٢١.

أما نصوص فلاسفة الاسكندرية فيمكن مراجعتها فى كتاب رشدى حنا السابق، وأيضا فى كتابنا: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م، ص ٦٥ وما بعدها.

(٩٥) توملين، نفس المرجع، ص ٤١.

وقارن ذلك بما يقوله برستيد مؤيدا ذلك فى نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

(٩٦) هذا النص نقلا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح فى نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

وقارن ذلك بترجمة أخرى وردت فى: نصوص الشرق الأدنى القديمة، سبق الإشارة إليه، ص ٤٦.

(٧٩) أنظر: لويس بقطر: دور الاسطورة فى الفكر المصرى القديم، مجلة فكر، تصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة - باريس، نوفمبر ١٩٨٩م، ص ٩٨.

(٩٨) نقلا عن: ترجمة د. عبدالعزيز صالح فى نفس المرجع السابق، ص ٤٤.

(٩٩) د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص ٤٥.

(١٠٠) ارمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبدالمنعم ابو بكر، نشرة مصطفى البابى الحلبي، القاهرة بدون تاريخ ص ١٧٨.

(١٠١) أنظر د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٨م، ص ١٧-٢٢.

(١٠٢) برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، سلسلة الالف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص ٢٣.

(١٠٣) أنظر: هنرى توماس: نفس المرجع السابق، ص ٨.

وابضا: د. مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

(١٠٤) د. مصطفى النشار: بتاح حوتب - رائد الفكر الاخلاقى فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب بجامعة الامارات العربية المتحدة، العين ١٩٩١م، العدد السابع، ص ٤٦.

ويمكن الرجوع الى نفس البحث منشورا في كتابنا: نحو تأريخ جديد
للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم
برس للاعلام بالقاهرة ١٩٩٢م، ص ١٩-٣٩.

(١٠٥) أنظر: شذرات هيراقليطس في الترجمة العربية للدكتور أحمد
فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، شذرات (٧٢-٧٣-٧٤)،
ص ١٠٨-١٠٩.

(١٠٦) أنظر: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة
العربية، القاهرة ١٩٧٧م، ص ١٥٥-١٥٦.

(١٠٧) أنظر: Plato: the Republic, B. 4, (428-444), Eng. Trans. by lee
(H.D.P), The penguin Books, London 1962, pp. 174-198.

(١٠٨) أنظر: د. أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق، ص ٣٣٧.

(١٠٩) أنظر مقارنة بين رأى بتاح حوتب ورأى أرسطو في هذا الموضوع
في: كتابنا: دراسات في الفلسفة المصرية اليونانية، ص ٢٦-٢٧.

(١١٠) د. مصطفى النشار: اخناتون - الملك الفيلسوف، بحث نشر بكتاب:
فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعي بالعين، الطبعة الثانية
١٩٩٠م، ص ٣٠-٣٣.

(١١١) نفسه ص ٣٣-٣٤.

(١١٢) أنظر بالتفصيل: نفس المرجع السابق، ص ٢٤-٤٣.

(١١٣) جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، الترجمة العربية،
لمسلم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
بيروت ١٩٨٧م، ص ١٥-١٦.

(١١٣) مكرر: هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، سبق ذكره، ص ٢٣٢.

(١١٤) جوزيف نيدهام: موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين، ترجمة محمد غريب جودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الالف كتاب الثاني، (١٩٤) القاهرة ١٩٩٥، ص ١٠٩.

(١١٥) روصن Ruxin : وحدة الانسان في فلسفة الصين القديمة، بحث نشر بمجلة "ديوجين" العدد ٨٤، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، ابريل ١٩٨٩م، ٢، ٣.

(١١٦) أنظر: تفاصيل حياة كونفشيوس في :

Ch'u Chai & Winberg Chai: Confucianism, Barran's Educational Series, Inc, Woodbury, New York 1973, pp.28-32.

وكذلك في: د. حسن شحاته سفيان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣-٣.

وأيضاً: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الثالث، كونفشيوس وأخلاق الوسط.

(١١٧) روصن: نفس المرجع السابق، ص ٣.

(١١٨) أنظر: جوزيف نيدهام: نفس المرجع السابق، ص ١٣٥-١٣٦.

(١١٩) نفسه: ص ٥.

(١٢٠) نقلاً عن: ه.ج. كريل: الفكر الصيني من كنفوشيوس الى ماوتسي تونج، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١م، ص ٥٦-٥٧.

(١٢١) روصن: نفس المرجع السابق، ص ٦.

(١٢٢) د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، ط ٢، ص ٤٩.

وانظر كذلك: نفس المرجع السابق، ص ٦، ٧.

Confucius: Analects.p. 1-2 (١٢٣)

نقلا عن: روصن: نفس المرجع السابق، ص ٨.

Ibid : أنظر: (١٢٤)

نقلا عن: روصن: نفسه، ص ٩.

وأیضا: Ch'u Chai & W. Chai: Op. Cit., P.63.

Ibid: p. 8-15. (١٢٥)

نقلا عن: نفس المرجع السابق: ص ٩.

وعن: Ch'u Chai & W. Chai: Op. Cit.P40.

(١٢٦) د. مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، ص ٥٣.

(١٢٧) هـ. ج. كريل: نفس المرجع، ص ٦٤.

(١٢٨) نفسه، ص ٦٤.

وانظر أيضا: جوزيف نيدهام، نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

(١٣٠) راجع: أرسطو: كتّاب النفس (ك: ٢، ك: ٣)، الترجمة العربية للدكتور

أحمد فؤاد الالهوانى ومراجعة الأب جورج قنواى، دار احیاء الکتب
العربية، القاهرة ١٩٤٩م، ص ٤١ ومابعدها.

- (١٣١) نقلا عن: جوزيف نيدهام، نفس المرجع السابق، ص ١٤٣.
- (١٣٢) أنظر في هذه المقارنة: نفس المرجع السابق، ص ١٤٢-١٤٤.
- (١٣٣) وقد حظى هذا الكتاب بترجمتين عربيتين إحداهما للكتور عبدالغفار مكاوى نشرت بسلسلة الألف كتاب (٦٤٣) مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ١٩٧٦م.
- والأخرى لهادى العلوى: ونشرت ببيروت عن دار الكنوز الأدبية ١٩٩٥م.
- والطريف أن ناشر الترجمة الثانية يدعي أن النص مجهول فى العربية ويقدم لأول مرة رغم أنه قد ترجم قبل ذلك بحوالى ثلاثين عاما كاملة والفرق كبير بين نقّة ونصاعة الترجمة الأولى وبين غموض الترجمة الثانية ولغتها المستغلفة على الفهم.
- (١٣٤) كريل، نفس المرجع، ص ١٤٤-١٤٥.
- وأنظر أيضاً: جوزيف نيدهام، نفس المرجع السابق، ص ١٥١.
- (١٣٥) كريل: نفس المرجع، ص ١٤٥.
- (١٣٦) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية لعبدالغفار مكاوى، مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ١٩٧٦م، (٢٥)، ص ٧٥.
- (١٣٧) نفسه، (٤٢) الترجمة العربية السابقة ص ١١٥.
- (١٣٨) روصن: نفس المرجع السابق، ص ١٣.
- (١٣٩) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية السابقة (٢٥)، ص ٧٦.
- ويجدر الاشارة إلى أننا فضلنا استخدام كلمة "طاو" الأصلية بدلا من

كلمة "الطريق" التي يفضلها المترجم. وذلك لأنها في اعتقادنا ذات دلالات أعمق وأوسع من أن نترجم إلى كلمة "الطريق".

The Sayings of Lao- Tzu, Translated from the Chinese by (١٤٠)
lional Giles, M.A., London, John Murray, Albemarle Street, W.
1937.pp.52-33.

وراجع: الترجمة العربية السابقة (٨١) ص ٢٠١.

(١٤١) لاؤتسى: نفس المصدر السابق ص ٢٠.

(١٤٢) نفس المصدر السابق (١٩).

نقلا عن: كريل: نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

(١٤٣) هادي العلوي، الدراسة التي صدر بها ترجمته "كتاب التاو" نشرة دار
الكنوز العربية ببيروت، ١٩٩٥م ص ٣٦-٣٧.

(١٤٤) انظر: روصن: نفس المرجع السابق ص ١٣.

(١٤٥) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، (٥٧) الترجمة العربية،
ص ١٤٧- ١٤٨.

(١٤٦) انظر: نفس المصدر السابق، ص ١٤٨.

وكذلك راجع (٦٠) الترجمة العربية ص ١٥٣.

(١٤٧) انظر: لاؤتسى: نفس المصدر (٨٠)، الترجمة العربية، ص
١٩٩- ٢٠٠.

Protagoras: "From Truth" or "Refutatory Arguments" (١٤٨)

نقلا عن: K. Freeman: Ancilla, Fr.(1), p.125.

(١٤٩) أنطيفون: كتاب الحقيقة (From truth) الترجمة العربية للدكتور الأهواني في: نفس المرجع السابق، ص ٢٩٣.
وأنظر الترجمة الانجليزية لفريمان لنفس الشذرة في:

Ibid, Fr. 44,p.147,

(١٥٠) نقلا عن ترجمة د. الأهواني في نفس المرجع ص ٢٩٤.

وراجع أيضا الترجمة الانجليزية لفريمان في:

Ibid, p. 147-148.

(١٥١) تنقسم هذه المدارس الفلسفية لدى المتخصصين في الفلسفة الهندية عادة الى ست مدارس أرثوذكسية Orthodox Schools واثان غير أرثوذكسيين هما البوذية والجانيسية Jainism ويمكن تقسيم المدارس الارثوذكسية الى ثلاثة أزواج على النحو التالي: سامكيا ويوجا Samkhya and Yoga، وفائيسميكا Vaisesika ونيايا Nyaya، وفيدانتا Vedanta وميمامسا Mimamsa. والفرق بين الاثنتين الاولين والست الأخرى يكمن في أن المدارس الاثوذكسية الستة تسلم بالنصوص الهندوسية المقدسة المعروفة باسم الفيدا، بينما تعتمد المدرستان الأخريتان على الشك الفلسفي وعدم الإكتراث الديني.

David E. Cooper: World Philosophies, Blackwell, Oxford UK

8 Cambridge U.S.A. 1996, p.16-17.

(١٥٢) أنظر عرضا لهذه الخصائص بالتفصيل في: ترجمة نذرة إليازجي، در البقطة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م، ص ١٢-٢٠.

(١٥٣) أنظر: نفس المرجع السابق، ص ٦٧.

وأيضاً:

K. Damodaran: Indian Thought- A critical survey, Asia Publishing House, London, 1967 P. 84.

وكذلك:

Radhakrishnan (Ed): History of Philosophy - Eastern and Western, Vol.I, George Allen & Unwin LTD., London 1967, P. 277.

(١٥٤) أنظر المقدمة الإضافية التى كتبها ماكس مولر لترجمة

للاوبانيشاد فى:

The Upanisads: Translated in two Parts by F. Max Muller,
Dover Publications, Inc. New York, 1962.

(١٥٥) راداكراشنا وشارلز مور: الفكر الفلسفى الهندى، ص ٧١-٧٢.

وأيضاً:

K. Damodaran: Op. Cit., p.44-45.

وأنظر كذلك: ألبير شويترز: فكر الهند، ترجمة يوسف شلبى الشام،
دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ١٩٩٤م، ص ٣٥-٣٧.

(١٥٦) نقلاً عن: راداكراشنا: نفس المرجع السابق، ص ٣٥-٣٧.

(١٥٧) أنظر: أوبانيشاد موندাকা (٦): الترجمة العربية بنفس المرجع
السابق. ص ٩٣.

(١٥٨) أنظر: أوبانيشاد كانا - قصة ناسيكتاس (الموت) ٤،٢، ص ٨٣ من
نفس المرجع السابق.

(١٥٩) راداكشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص ٧٤.

(١٦٠) أنظر: أوبانيشاد كانا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩١.

(١٦١) أنظر: أوبانيشاد مونداسا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩٨.

(١٦٢) أنظر: شذرات هيراقليطس فى الترجمة العربية للدكتور الاهوانى (شذره (٢)، (٤)، (٥)، (١٩) فيما يخص حديث هيراقليطس عن المعرفة وكيف أنه ينادى بضرورة تجاوز كل ما هو حسى لنصل عن طريق الإتحاد باللوجوس إلى الحكمة الواحدة، شذرة (٧٤) حيث يقول فى ضرورة الزهد والتقشف "ان النفس الجافة أحكم وأفضل". (ص ١٠٣-١٠٤، ص ١٠٩ على التوالى فى كتاب الأهوانى السابق الإشارة اليه) ويمكنك الرجوع الى الترجمة الانجليزية لهذه الشذرات فى فريمان:

K. Freeman: Ancilla, pp, 24-42.

(١٦٣) أنظر: شارل فرنر: نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

(١٦٤) ألبير شويتزر: نفس المرجع السابق، ص ٤٧.

(١٦٥) نقلا عن: نفس المرجع السابق ص ٤٧-٤٨.

(١٦٦) د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٧٨.

(١٦٧) أنظر: أفلاطون: جورجياس (٥٢٣-٥٢٧م) الترجمة العربية لمحمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠م، ص ١٤٧-١٥٢.

(١٦٨) أنظر: أفلاطون: فيديروس (٢٤٨ج-٢٤٩هـ) الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها، ص ٧٥-٧٦.

(١٦٩) أنظر:

Plato: Timaeus (42), Eng. Trans. by Desmond Lee, Penguin Books, London 1971, p.57-58.

(١٧٠) أفلاطون: الجمهورية (٦١٩-٦١٥)، الترجمة العربية نفوذ زكريا، سبق الإشارة إليها، ص ٥٥٦-٥٦٢.

(١٧١) أنظر: كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م، ص ٥٨.

وأيضا: K. Damodaran: Op. Cit., p.108.

(١٧٢) روت مصادر عديدة حياة بوذا بالتفصيل: انظر منها على سبيل المثال:

(أ) Charles S. Prebish: Life of the Buddha, in "Buddhism

- A modern perspective, Charles S. Prebish (ed.),

Pennsylvania State University, U.S.A., 1975, pp. 10-14.

(ب) Buddhist Scriptures, Selected and Translated by

Edward Conze, Penguin Books, London, 1976, pp. 34-66.

(ج) وكذلك: على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس ببيروت،

الطبعة الثانية ١٩٨٣م ص ١٨٢-٢٨٨.

(د) وأيضاً: البيرشويتزر: نفس المرجع السابق، ص ٨١ وما بعدها.

(١٧٣) كارل ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص ٧٦.

(١٧٤) نقلا عن: على زيعور: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(١٧٥) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(١٧٦) نفسه.

(١٧٧) نقلا عن: ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص ٨٦-٨٧.

(١٧٨) نقلا عن: على زيعور، نفس المرجع ص ٢٣٦.

(١٧٩) نقلا عن: راداكشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص ٤٠٤.

(١٨٠) أنظر: على زيعور نفس المرجع السابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

(١٨١) إن هذه التقسيمات قد انتشرت مع انتشار البوذية حيث قدمت أجوبة عديدة للسؤال التي طرحت عن بعض المفاهيم البوذية، فقد اعتقت "هينايانا" عقيدة زوال الجواهر أو الأفراد، ويتحدد هدف الوجود لديها بالنرفانا التي لاتحدد محتوياتها وتستند عقيدة الهينايانا على مثال القديس "ارهاث" الذي يحرر نفسه من عبودية كارما بمنزله هو، ولا يعتبر بوذا في هذه العقيدة مخلصا بقدر ما يعتبر مثالا صالحا.. وقد أدخلت الالهة الى البوذية بأشكالها الدينية لتكون مواضيع للتأمل. أما "المهايانا" فهي فلسفة ايجابية تؤمن في حقيقة المطلق جوهر الوجود، وهذا الاعتقاد هو القانون المتجسد. أما عالم التجربة فهو عالم ظاهري وهو تعبير عن الحقيقة المطلقة أما بوذا فهو تشخيص للقانون.

(انظر: رادا كرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق
ص ٣٥٤-٣٥٥).

وأيضاً:

Buddhist Scriptures, pp. 211-214.

(١٨٢) أنظر: عن: جورج سارتون: تاريخ العلم الجزء الثاني، سبق الإشارة
اليه، ص ٧١.

(١٨٣) أنظر: د. أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، سبق
الإشارة اليه، ص ١٥٣.

(١٨٤) أنظر: البير شويتزر، نفس المرجع السابق، ص ٣٣-٣٤.

(١٨٥) جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، سبق ذكره، ص ٢٢.

Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol.I, Dover Publication (١٨٦)

Inc. New York 1962, p.I.

(١٨٧) Ibid p.305 وأنظر التفاصيل فى الصفحات التالية. وأنظر
ملخصاً للفرق بين المنطق الارسطى والمنطق البوذى فى نفس
المرجع، pp.315-317

(١٨٨) أنظر: جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ترجمة
امام عبدالفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣) الكويت
١٩٩٣م، ص ١١٥.

(١٨٩) أنظر: د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر،
القاهرة ١٩٣٨م، ص ١٨٠.

(١٩٠) أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثاني، سبق ذكره
ص ٧-٩

وانظر كذلك: حسن بيرنيا: تاريخ إيران القديم، ترجمة د. محمد نور
الدين عبدالمنعم ود. السباعي محمد السباعي، مكتبة الانجلو المصرية،
القاهرة ١٩٧٩م، ص ٨٠-٨١، ١٠٥-١٠٩.

(١٩١) نفسه ص ١٨٢-١٨٤.

وانظر: أيضا: سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربي
للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ ص ٢٨٧-٢٧٩.

(١٩٢) أنظر: أحمد الشنتاوي: الحكماء الثلاثة، دار المعارف بالقاهرة، ط٢،
١٩٦٧م ص ١٠.

(١٩٣) توملين: فلاسفة الشرق، الترجمة العربية ص ١٤٥.

(١٩٤) د. محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص ١٨٥.

(١٩٥) أنظر: أحمد الشنتاوي: نفس المرجع ص ١١.

وتوملين: نفس المرجع ص ١٤٦.

(١٩٦) أنظر تفاصيل قصة حياته في: سليمان مظهر: المرجع السابق، ص
٢٨٠-٣١١.

وأیضا: أحمد الشنتاوي: نفس المرجع السابق، ص ١١-٤٠.

(١٩٧) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام عبدالفتاح، هامش للمترجم ص١١٧.

(١٩٨) نفس المرجع السابق، ص١١٧.

وأنظر أيضا: محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص١٨٧.
وكذلك: حامد عبدالقادر، زراشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦م، ص٦٢.

(١٩٩) محمد غلاب، نفس المرجع ص١٨٩.

(٢٠٠) أحمد الشنتاوى، نفس المرجع السابق ص٤٤-٤٥.

وأيضا: سليمان مظهر، نفس المرجع السابق ص١١٩-١٢٠.

(٢٠١) جفرى بارندر: نفس المرجع ص١١٩ - ١٢٠.
وكذلك: أحمد الشنتاوى، نفس المرجع، ص ٤٩-٥٠.

(٢٠٢) أنظر: أحمد الشنتاوى، نفس المرجع، ص٥٠-٥١.
وكذلك: محمد غلاب، ص١٩٥-١٩٦.

(٢٠٣) نقلا عن: جفرى بارندر: نفس المرجع، ص١٢١.

(٢٠٤) أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للقيف من العلماء، الجزء الثالث، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م، ص٢١.

(٢٠٥) هنرى كوربان: السهروردي المقتول، مقال نشر بكتاب د. عبدالرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٤م. ص١٠١-١٠٢.

(٢٠٦) دوشن جيلمان: مقدمة ترجمته الانجليزية لترانيم زرادشت، نقله إلى العربية، د. فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص٧.

(٢٠٧) نفسه، ص٨.

(٢٠٨) Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosophy, Vol. I, P. 251.

(٢٠٩) Ibid, p.252.

(٢١٠) أنظر لائحة الأضداد العشرة عند الفيثاغوريين في:

Ibid., p.245.

(٢١١) Ibid., p. 252-253.

(٢١٢) نقلا عن: Ibid., p.249

(٢١٣) زرادشت: ترانيم زرادشت، الترجمة العربية لفيليب عطية، سبق ذكرها، ص٢٠.

(٢١٤) أفلاطون: الجمهورية (٩٠٥)، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها، ص٤١٣.

(٢١٥) نفسه، ص٤١٣-٤١٤.

(٢١٦) زرادشت، نفس المصدر، ترنيمه (٤٩-٣)، الترجمة العربية، ص١٢٩.

(٢١٧) Plato: The Laws (B.X-900-910), Eng. trans. by Jowett, pp.286-398.

(٢١٨) شارل فرنر: نفس المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢١٩) صمويل كريم: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري، نشر مكتبة المتنبي ببغداد، ومؤسسة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ ص ١٥١.

(٢٢٠) د. عبدالغفار مكاي: جذور الاستبداد - قراءة في أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، الكويت ١٩٩٤، ص ١٣٤-١٣٤.

(٢٢١) أنظر د. عبدالعزيز صالح: الشرق الأدنى القديم - الجزء الأول (مصر والعراق) مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٢م ص ٤٦٠ وما بعدها.

(٢٢٢) صمويل كريم: نفس المرجع السابق ص ١٦٢.
وراجع عرضه لتلك النصوص التي أخذ عنها ذلك وخاصة قصيدة "جلجامش وانكيو والعالم الآخر" وأسطورة "المائينة والغلة" وقصيدة: "خلق الفأس" في نفس المرجع ص ص ١٦٠-١٦٢.

(٢٢٣) نفسه، ص ١٥٦.

(٢٢٤) أنظر: نص المذهب المنفى في أصل الخلق في: د. عبدالعزيز صالح - نفس المرجع السابق ص ٨٨-٨٩.

(٢٢٥) نفسه ص ٨٨.

(٢٢٦) أنظر في ذلك: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق ص ٤٧٣ وما بعدها وانظر كذلك: جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب - ص ص ١١-٢٤.

وأيضاً: ثوركلد جاكوبسون: أرض الرافدين بكتاب "ما قبل الفلسفة" ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، نشر دار مكتبة الحياة ببغداد ١٩٦٠م، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٢٢٧) أنظر: فرانكفورت (ه.و.أ.): ما قبل الفلسفة ص ٢١.
وراجع تفاصيل ذلك في د. عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، مقال بمجلة "المجلة"، القاهرة، فبراير ١٩٥٩م.
(٢٢٨) د. سامي سعيد الأحمد، مقدمة ترجمته الكاملة لنص ملحمة جلجامش - نشر دار الجيل ببيروت ودار التربية ببغداد، ١٩٨٤م ص ١٤.

(٢٢٩) أنظر: صمويل كريم: نفس المرجع السابق ص ١٩١.
وكذلك: د. عبدالغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص ١٤٧.
وأيضاً: د. عبدالرضا الطعان: الفكر المياسي في العراق القديم، الجزء الثاني، دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد، الطبعة الثانية ١٩٨٦م، ص ٢٠-٢١.

(٢٣٠) د. سامي سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق، ص ١٠-١٥.
(٢٣١) نقلاً عن: د. عبدالغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص ١٤٨-١٤٩.

وقارن النص الأصلي المنشور في الترجمة العربية الكاملة للدكتور سامي سعيد الأحمد بنفس المرجع السابق الإشارة إليه، العمود الأول من اللوح العاشر، ص ٤٢٦ وما بعدها.

(٢٣٢) روجيه جارودي: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العواء منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م، ص ١٨-١٩.

(٢٣٤) أنظر بيان لبعض تفاصيل هذا التماثل في: د. سامي سعيد الأحمد،
نفس المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢٣٥) د. فاضل عبدالواحد على: من سومر إلى التوراة، الطبعة الثانية،
سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٦م، ص ١٦٠.

(٢٣٦) نفسه، ص ١٧٢.

وانظر جوانب أخرى من هذا التماثل في: د. سامي سعيد الأحمد،
نفس المرجع السابق ص ٢٤-٢٥.

(٢٣٧) د. فاضل عبدالواحد على: نفس المرجع السابق، ص ١٧٢-١٧٣.

(٢٣٨) نفسه، ص ١٧٧.

(٢٣٩) أنظر:

J. Burnet: Early Greek Philosophy, p.43.

وأيضاً: د. أحمد فؤاد الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٥٠.

(٢٤٠) أنظر: ول ديوارنت: قصة الحضارة (المجلد الاول-الجزء الاول) -

حياة اليونان - الكتاب الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة

التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٥٨٥.

وأيضاً:

Guthrie: Op. Cit., p. 48-49.

(٢٤١) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الاول - سبق ذكره،

ص ١٧٨ - ١٧٩.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

قائمة بأهم المصادر والمراجع

أولا المصادر:

(أ) المصادر العربية:

- ١- أرسطو: كتاب النفس: ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ومراجعة الأب جورج شحاته فتواتى، دار احياء الكتاب العربية، القاهرة ١٩٤٩م.
- ٢- أفلاطون: الجمهورية: ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.
- ٣- أفلاطون: فايد روس: ترجمة د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩.
- ٤- أفلاطون: أيون (أو عن الالهاة): ترجمة د. محمد صقر خفاجة و د. سهير القلماوى، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٦.
- ٥- أفلاطون: كراتيلوس (اقراطيلوس): ترجمة د. عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥م.
- ٦- أفلاطون: ثياتيتوس (أو عن العلم) ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.

٧- أفلاطون: جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة. ١٩٧٠م.

٨- برستيد: فجر الضمير: ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٩- زرادشت: ترانيم زرادشت: ترجمة د. فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.

١٠- سرفيالى رادكراشنا وشارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة نذرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م.

١١- صمويل باركر: من ألواح سومر: ترجمة طه باقر، مكتبة المثلى ببغداد، ومكتبة الخانجى بالقاهرة، بدون تاريخ.

١٢- فرانكفورت وآخرون: ماقبل الفلسفة: ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م.

١٣- كتاب الموتى: ترجمه عن الهروغليفية السيروالمس بدج، ونقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

١٤- لاؤتسى: الطريق والفضيلة: ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، سلسلة الألف كتاب (٦٤٣) مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧م.

- ١٥- ملحمة كلكامش (جلجامش) ترجمها عن الأكديّة وعلق عليها د.
سامى سعيد الأحمد، دار الجيل ببيروت ودار التربية
ببغداد، ١٩٨٤م.
- ١٦- نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم: الجزء
الأول نشرها وعلق عليها جيمس بريتشارد،
تعريب وتعليق د. عبدالحميد زايد، وزارة الثقافة
المصرية (هيئة الآثار)، القاهرة ١٩٨٧م.
- ١٧- هوميروس: الإلياذة: ترجمة عنبرة سلام الخالدي، دار العلم
للملايين، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م.
- ١٨- هوميروس: الأوديسا (الأوديسة): ترجمة عنبرة سلام الخالدي،
دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧م.
- ١٩- هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة: ترجمة د. خليل أحمد
خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
بيروت ١٩٨٦م.
- ٢٠- هيرودوت: هيرودوت في مصر: ترجمة وهيب كامل، دار
المعارف بالقاهرة ١٩٤٦م.

ب۔ المصادر الأجنبية:

- 21- Aristotle: Metaphysics, Translated into English by W.D.Ross, in "The Great Books of the Western World", (8-1), Encyclopaedia Britannica Inc., London, U.S.A. 1952.
- 22- Breasted (J.H.): Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, New York 1912.
- 23- Buddhist Scriptures, Selected and translated by Edward Conze, Penguin Books, London, 1976.
- 24- Freeman (K.L.): Ancilla To the Pre- Socratic Philosophers, Oxford, Basil Blackwell, 1948.
- 25- Freeman (K.) The Pre- Socratic Philosophers, Oxford, Basil Blackwell, 1946.
- 26- Herodotus: The Histories: Translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A. 1963.
- 27- Lao- Tzu: The Sayings of Lao- Tzu, Translated from Chinese by Lionel Giles M.A., London, John Murray, Albemarle Street W. 1937.
- 28- Plato: Timaeus: Translated by Desmond Lee, Penguin Books, U.S.A. 1976.

- 29- Plato: The Laws: Translated into English by B. Jowett, in
"The Dialogues of Plato" Vol. V., Oxford
University Press, London, 1931.
- 30- Plato: The States man: Translated by J.B. Skemp, Routledge
& Kegan Paul, London 1961.
- 31- The Pyramid Texts in Translation and Comentary by S. A.B.
Mercer, 4 Vols., New York 1952.
- 32- The Upanisads: Translated in two parts by F. Max Muller,
Dover- Publications, Inc. New Yourk 1962.

ثانيا: المراجع:

(أ) المراجع العربية:

٣٣- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط: دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤.

٣٤- أرنولد توينبى: الفكر التاريخى عند الاغريق، ترجمة لمعى المطيعى ومراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦.

٣٥- ارمان: ديانة مصر القديمة: ترجمة د. عبدالمنعم أبوبكر، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٦- البير شويتزر: فكر الهند، ترجمة يوسف ثلث الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٤م.

٣٧- د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان: دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

٣٨- أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية: ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦م.

٣٩- بنيامين فارنجت: مدن الاغريق والرومان: ترجمة أمين نكلا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٠- توملين: فلاسفة الشرق: ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠

٤١- ثوركلد جاكوبسن: أرض الرافدين، نشر ضمن كتاب. "ماقبل الفلسفة" ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة بيغداد ١٩٦٠.

٤٢- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني: ترجمة سليم حداد، المؤسسات الجامعية للدراسات والترجمة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م.

٤٣- جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ترجمة د. امام عبدالفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة - العدد ١٧٣، الكويت ١٩٩٣م.

٤٤- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الاول، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

٤٥- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

٤٦- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠.

٤٧- جوزيف نيدهام: موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين، ترجمة محمد غريب جوده الهيئة المصرية العامة للكتاب (الألف كتاب للتقى-١٩٤)، القاهرة ١٩٩٥م.

٤٨- جون أولسن: مصر، نشر بكتاب "مقابل الفلسفة" ترجمة جبرا
ابراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م.

٤٩- جون ويلسون: الحضارة المصرية: ترجمة د. أحمد فخري،
مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. بدون تاريخ.

٥٠- حامد عبدالقادر: زراشت الحكيم: مكتبة نهضة مصر،
القاهرة ١٩٥٦م.

٥١- د. حسام محي الدين الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طلائس،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - الطبعة
الثانية ١٩٨١م.

٥٢- حسن بيرينا: تاريخ إيران القديم: ترجمة د. محمد نور الدين
عبدالمعظم ود. السباعي محمد السباعي، مكتبة الانجلو
المصرية، للقاهرة ١٩٧٩م.

٥٣- د. حسن حنفي: عرض كتاب مارتن برنال "لثينا السوداء" مجلة
"القاهرة" القاهرية، العددان ١٥٦ و١٥٧، نوفمبر
ونovمبر ١٩٩٥م.

٥٤- د. حسن شحاته مسعفان: كونفوشيوس: مكتبة نهضة مصر،
القاهرة، بدون تاريخ.

٥٥- رشدي حنا عبدالمسيد: فلسفة اللوغوس - الكلمة، نشر رابطة
خريجي الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس،
القاهرة ١٩٨٤م.

- ٥٦- روجيه جارودي: حوار الحضارات: ترجمة د. عادل العواء، منشورات عويدات، بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٦م.
- ٥٧- روصن Ruxin: وحدة الإنسان في فلسفة الصين القديمة، مجلة "نيوجين" (العدد ٨٤) مركز مطبوعات اليونيسكو، القاهرة ١٩٨٩م.
- ٥٨- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق: ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.
- ٥٩- سليمان مظهر: قصة الديانات: دار الوطن العربى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
- ٦٠- شارل فرنر: الفلسفة اليونانية: ترجمة تيسير شيخ الارض، منشورات دار الانوار بيروت ١٩٨٦م.
- ٦١- شيخ انتاديوب: الأصول الزنجية للحضارة المصرية: ترجمة حليم طوسون، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥م.
- ٦٢- د. عبدالباسط سيدا: من الوعى الأسطورى إلى بدايات التفكير الفلسفى النظرى (بلاد الرافدين تحديدا)، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، سوريا - دمشق ١٩٩٥م.
- ٦٣- د. عبدالرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م.
- ٦٤- د. عبدالرضا الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، دار الشتون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٦م.

٦٥- د. عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة،
"مجلة المجلة"، العدد (٢٦)، القاهرة فبراير ١٩٥٩م.

٦٦- د. عبدالعزيز صالح: الشرق الأدنى القديم - الجزء الأول (مصر
والعراق)، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢م.

٦٧- د. عبدالغفار مكاوي: جنور الاستبداد - قراءة في أدب قديم،
سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، الكويت ١٩٩٤م.

٦٨- د. عبدالقادر حمزة: على هامش التاريخ المصري القديم، المجلد
الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م.

٦٩- على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأنلس، بيروت ١٩٨٣م.

٧٠- د. فاضل عبدالواحد على: من سومر إلى التوراة، مسينا للنشر،
القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.

٧١- كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا،
منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٨.

٧٢- كريل (ه.ج): الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونج،
ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية للتأليف
والنشر، القاهرة ١٩٧١م.

٧٣- لويس بقطر: دور الأسطورة في الفكر المصري القديم، مجلة
"فكر"، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة
- باريس - نوفمبر ١٩٨٩م.

٧٤- مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء، ترجمة شوقي جلال ضمن كتابه "الحضارة المصرية - صراع الأسطورة والتاريخ" سلسلة اقرأ (٦١٤)، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م.

٧٥- د. محمد صقر خفاجة: هوميروس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٦- د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٧م.

٧٧- د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٨- د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨.

٧٩- د. مصطفى النشار: كونفشيوس وأخلاق الوسط، نشر ضمن كتاب "فلاسفة أيقظوا العالم"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٨٠- د. مصطفى النشار: نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للاعلام، الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٩٢م.

٨١- د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال كلية الآداب - جامعة القاهرة، العددان ٤٦-٤٧

لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة ١٩٨٨م.

٨٢- د. مصطفى النشار: مدرسة الأسكندرية الفلسفية بين التراث
الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف،
القاهرة ١٩٩٥م.

٨٣- هنرى توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم، ترجمة مئرى
أمين، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤م.

٨٤- هنرى كوربان: السهروردي المقتول، نشر بكتاب د. عبدالرحمن
بدوي: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار النهضة
العربية، الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٦٤م.

٨٥- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم
مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، للقاهرة ١٩٨٤م.

٨٦- ول ديورانت: قصة الحضارة - المجلد الأول- الجزء الأول
(حضارة اليونان) - الكتاب الثانى، ترجمة محمد
بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،
الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٦٩م.

٨٧- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣م.

ب-المراجع الأجنبية:

- 88- Burnet (J): Greek Philosophy- Thales to Plato, Macmillan,
London- New York 1968.
- 89- Burnet (J.) Early Greek Philosophy, A & C. Black, LTD.,
London 1930.
- 90- Charles S. Prebish: Life of Buddha, in "Buddhism A
Modern Perspective, Bensylvania State
University, U.S.A. 1975.
- 91- Ch'u Chai & Winberg Chai: Confucianism, Barran's
Educational Series Inc., Woodburg, New York
1973.
- 92- Copleston (F.): A History of Philosophy, Vol. I Part I, Image
Books, New York 1962.
- 93- Damodaran (K.): Indian Thought- A Critical Survey, Asia
Publishing House, London, 1967.
- 94- David E. Cooper: World Philosophies- An Historical
Introduction, Blackwell, Oxford UK &
Cambridge U.S.A. 1996.
- 95- Fuller (B.A.): History of Greek Philosophy- Thales to
Democritus, Henry Holt and Company, New
York, 1923.

- 96- Guthrie (W.K.C): A History of Greek Philosophy, Volume I.
The Earlier Pre-Socratics and the Pythagorians,
Cambridge, At The University Press, 1962.
- 97- Radha Krishnan (ed.): History of Philosophy Eastern and
Western, George Allen & Unwin. LTD., London
1967.
- 98- Stcherbatsky Th.: Buddhist Logic, Vol. I, Dover Publication
Inc., New York 1962.
- 99- Zeller (E.): Outline of the History of Greek Philosophy,
Translated into English by L.R. Palmer,
Thirteen Edition, Dover Publications Inc.,
New York 1980.

ملحق (١)
هل حقاً الفلسفة اليونانية
فلسفة مصرية مسروقة؟^(١)

^(١) دراسة حول كتاب "الذات المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" لجورج جيمس الذي نقله إلى العربية الأستاذ شوقي جلال. وقد نشرت في جريدة "أخبار الأدب" في ١٥ سبتمبر ١٩٩٦.

هل حقاً الفلسفة اليونانية

فلسفة مصرية مسروقة؟!

إن طرح القضية فى ذلك العنوان على هيئة سؤال انما هو محاولة من جانبى لتخفيف الصدمة التى قد تصيب القارئ حينما يطالع عنوان كتاب جورج جيمس "التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" الذى نقله إلى العربية الاستاذ شوقى جلال فى اطار المشروع القومى للترجمة الذى يتبناه ويشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة.

وقد شهدت قاعة الندوات بالمجلس ندوة علمية لمناقشة هذا الكتاب حضرها د. حسن حنفى ود. جاب الله على جاب الله والأستاذ سامى خشبه وقد أفاضوا فى مناقشة الاطروحات التى يطرحها الكتاب وقللوا من شأنه ومن شأن مؤلفه؛ فالكتاب ملئ بالمغالطات والأخطاء العلمية كما قال د. جاب الله، وهو استئثار مضاد من قبل مؤلف أمريكى زنجى كما قال د. حسن حنفى. وهو لا يخدم الوعى التاريخى للمثقف المصرى المعاصر الذى لا يصح أن يبنى اعتزازه بتاريخ أمته القديم على دعاوى زائفة كما قال سامى خشبه.

أما الترجمة فقد كانت ناصعة البيان تشهد بتمكن صاحبها من اللغتين وإن كان ينقصها كما قال د. جابر عصفور "خدمة الترجمة"؛ أى كان ينقصها مقمة علمية تضع الكتاب وصاحبه فى سياقهما الاجتماعى والتاريخى فيما يمسود المجتمع الأمريكى من تنافس بين الجنس الأبيض والجنس الأسود. كما كان ينقصها الكثير من الهوامش والتعليقات التى كان لابد أن يقوم بها المتخصصون فى الفلسفة وفى

تاريخ المصري القديم حتى يتم تصحيح الأخطاء وتقويم الأحكام
مطلقة للمؤلف. لقد كان من شأن ذلك أن يساهم في الاستفادة من
كتاب بشكل أفضل.

وقد اقتصر دورى فى تلك الندوة على تعليق سريع وبسيط حاولت فيه
توفيق بين حماسة المترجم للكتاب ولقضيته. وبين حدة النقد الذى وجه إليه
من المختصين، فقلت حينئذ أن ترجمة هذا الكتاب وأمثاله - حتى لو لم نرضى
ن قيمتها العلمية ورغم ماتحتفل به من بعض الأخطاء العلمية - أمر مطلوب
سبب بسيط هو أننا درجنا على أن نحترم الآراء التى يكتبها الغربيون
بلغات أجنبية، ودرجنا على أن نحتفى بكل ما يأتينا من الغرب سواء اتفقنا
مه أو نقدها. والدليل على ذلك هو ترجمة هذا الكتاب واحتفالنا بترجمته هذه
احتفالية العلمية التى لم يحظ بها أى مؤلف عربى يكتب نفس الكلام
بصورة أكثر علمية. وضربت المثل ببعض ما كتبت فى هذا الموضوع منذ
طلع الثمانينات وحتى الآن. فالقضية التى يطرحها الكتاب أعتبرها قضية
امة فى تأسيس العلاقة بين الفكر الشرقى القديم وخاصة الفكر المصرى
قديم وبين الفكر اليونانى الذى لاشك أنه قد استفاد استفادة هائلة من كل
نتاج الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة المصرية القديمة.
ن أهمية إثارة هذه القضية تكمن فى أننا لانزال نعيش فى الأوساط العلمية
أكاديمية عصر "المعجزة اليونانية" وعصر الإيمان بالمعجزة الغربية على
خلف المستويات!

وقد أشدت فى ذات الوقت بتلك الروح العلمية الموضوعية الناقدة التى
نلها د. حسن حنفى ود. جاب الله والأستاذ سامى خشبه، تلك الروح التى لم
يهر ولم تخدع بما فى الكتاب ولم تقع فريسه "النعرة القومية المتعصبة" التى

حفل بها مما يدل على أن المدرسة العلمية الوطنية المصرية لاتزال بخير وأنها تتحلى بقدرة من الموضوعية قد يفوق كثيرا ما يتحلى به الكثيرون من المؤرخين الغربيين الذين لايزال بعضهم حتى الآن يتغنون بـ "المعجزة اليونانية" فى نشأة الفلسفة والعلم دون أدنى اهتمام بالاكتشافات المتوالية التى تؤكد بأدلة كثيرة ومتنوعة أن اليونانيين تلقوا كل هذه الأفكار والتعاليم من الحضارات الشرقية السابقة عليهم وأن معظم فلاسفة وعلماء اليونان قد زاروا بلاد الشرق وخاصة مصر وتلقوا تعليمهم فيها منذ القرن السابع قبل الميلاد وأنهم نقلوا هذه التعاليم إلى بلادهم وبدأوا منها تأملاتهم التى أثمرت مايسمى بالفلسفة اليونانية!

لكن السؤال الذى طالما تردد فى عقلى طوال تلك النحوة هو: أيمكن حقا أن نعتبر الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة بهذا الشكل الذى يدعيه جيمس؟ أم أن لفظ "مسروقة" هذا كما قال د. حسن حنفى لفظ لايصح استخدامه إذا كان الأمر يتعلق بالتلاقى الثقافى بين الحضارات أو إذا كان يمكن النظر إليه من خلال مقولة التأثير والتأثر المعروفة فى دراسة العلاقة بين المفكرين المنتمين إلى حضارات مختلفة أوحى المنتمين إلى نفس الحضارة؟ لم أكن قد قرأت الكتاب بعد لأن ما خرج منه قد نقد من الأسواق قبل أن أحصل على نسخة! ولما تفضل د. جابر عصفور بإهدائى نسخة منه سارعت إلى قراءته لعلنى أجد إجابة على ذلك التماؤل وبحكم تخصصى ولأن هذه القضية من القضايا التى أشارت اهتمامى منذ سنوات عديدة، كانت قراعتى للكتاب قراءة المثلث لمعرفة كل ما فيه، الناقد لكل مسطورة فى نفس الوقت!! وقد جاءت ملاحظائى وانطباعاتى على نحوين قد يبدو بينهما التناقض لأول وهلة؛ إذ على الرغم من إعجابى بالكتاب وبما يطرحه مؤلفه

من قضايا مثيرة تضرب بعمق فيما يسمى ظلما واجحافا لحق الغير
"بالمعجزة اليونانية"، إلا أنني دهشت ازاء الكثير من الخيالات والأخطاء
العلمية التي حفل بها!

فالمؤلف يفاجئنا منذ الصفحة الثانية من الفصل الأول وبعد أن يردد
كثيرا مقولة أن الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة. يفاجئنا بقوله " ويجب
أن نتذكر أنه خلال الفترة البعيدة من التاريخ اليوناني؛ أعنى الفترة الممتدة
من حياة طاليس إلى حياة أرسطو (٦٤٠ ق.م إلى ٣٢٢ ق.م) لم يكن الأيونيون
مواطنين يونانيين بل كانوا بداية رعايا مصريين ثم بعد ذلك رعايا
للفرس^(١). والحقيقة أنني لم أقرأ فى أى كتاب لا فى تاريخ اليونان ولا فى
تاريخ مصر القديمة أن اليونانيين كانوا رعايا مصريين أو أن بلاد اليونان
كانت محتلة من قبل الامبراطورية المصرية! وكون أن النفوذ المصرى كان
هو الأقوى فى ظل الدولة المصرية الحديثة - كما تكشف عن ذلك رسائل تل
العمارنة فى عهد اخناتون - فى العالم القديم لايعنى ذلك بالطبع انهم كانوا
خاضعين للحكم المصرى لا فى ذلك الوقت ولا بعده!

إن كل ما نعرفه فى هذا الاتجاه أنه كانت توجد فى عصر أبسماتيك
الذى حكم مصر فى القرن السابع قبل الميلاد جالية يونانية ضخمة دخل
بعض أفرادها كمرتزقة فى الجيش المصرى. وهذا يؤكد وجود التواصل
المبكر بين مصر واليونان ويؤكد إمكانية أن يكون بعض هؤلاء الأفراد أول
من نقلوا الفكر المصرى إلى بلاد اليونان أو على الأقل كانوا هم من استقبلوا
طلائع علماء وفلاسفة اليونان وسهلوا لهم عملية الاستفادة من التراث
المصرى فى مختلف الميادين وساعدوهم فى الالتحاق بالمعاهد المصرية
القديمة التى كان يعلم فيها الكهنة المصريون كل الأسرار الفلسفية والعلمية.

أما بالنسبة للفرس فالمعروف تاريخياً أنهم قد نجحوا فى غزو مصر وبلاد اليونان معا إبان تكون امبراطوريتهم الكبرى فى الزمن القديم لكنهم فشلوا فى السيطرة الكاملة على الاثنين؛ فصحراء مصر الشاسعة قد محت قممهم وجنوده من الوجود، كما هزمت أثينا الجيوش الفارسية فى موقعة سلاميس البحرية شر هزيمة!

وقد أثار المؤلف بعد ذلك الشكوك حول امكانية أن يولف اليونان مذاهب فلسفية فردية كما هو شائع. وذلك لأنه يعتبر "أن مدارس الفلسفة الكلدانية واليونانية والفارسية كانت جزءاً من نظام الأسرار المصرى القديم وكانت هذه المدارس تدار سرا حسب أوامر المحفل الأعظم أو الأوزيرىكا Osiriaca"^(٢). ومن ثم فإنه كان من الصعب حسب رأيه على أى متعلم فى هذه المدارس أن ينشر فكره بشكل مستقل. ولهذا فقد قبل رأى أرسطو باعتباره المرجع الأوحد"^(٣) الذى أرخ لهؤلاء الفلاسفة.

والحقيقة أنه رغم عدم موافقتنا على هذا الزعم العام الذى يرى أن مدارس الفلسفة اليونانية وغيرها كانت جزءاً من نظام الأسرار المصرى، إلا أن الواقع هو أن ما كتبه أرسطو فى مؤلفاته المختلفة يمثل بالفعل مرجعنا الأساسى حول تاريخ حياة وآراء الفلاسفة السابقين عليه؛ فهو الذى اختار أن يبدأ التاريخ للفلسفة بطاليس، وهو فى اعتقادى ما أسبق على طاليس وعلى التالبيين عليه صفة الفلاسفة وهو الذى صاغ شذراتهم صياغة فلسفية عقلية. ومن ثم فإننى مع المؤلف فى قوله بأن وقائع التاريخ الزمنى لفلاسفة اليونان الأوائل هو مجرد تخمين محض؛ إذ من المعروف فعلاً أن كل هذ الوقائع التاريخية لحياة هؤلاء الفلاسفة الأوائل مجرد تواريخ تقريبية وغير دقيقة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن مضامين أفكار هؤلاء الفلاسفة كانت شرقية قديمة، فالقول بالماء أو بالهواء أو بالنار أو بالعناصر الأربعة مجتمعة كأصل للعالم الطبيعي إلى غير ذلك من الأفكار التي تمزج الأصل للمادى بالأصل الإلهي للعالم كانت أفكاراً مطروحة لدى المدارس الفكرية المختلفة التي فسرت العالم الطبيعي وبحثت في أصل الوجود في مصر القديمة^(٤).

أقول إنه إذا أضفنا ذلك إلى ما سبق لأدركنا الحقيقة التي كان ينبغي لجورج جيمس أن يركز عليها بدلا من أن يقول بحجج غريبة من قبيل "أن الفلسفة اليونانية المزعومة كانت غريبة على اليونانيين وعن ظروف حياتهم على اعتبار أن هذه الحقبة (٦٤٠-٣٢٢ ق.م) كانت حقبة حروب داخلية وخارجية ومن ثم لم تكن ملائمة لظهور فلاسفة"^(٥). فهذه حجة متهاكمة لاتقف أمام النقد؛ فمن جهة لم تكن للفلسفة غريبة عن اليونانيين؛ فالمؤلف نفسه يسلم بأن لديهم فلسفة وفلاسفة، وإن كان من السهل أن نثبت أنهم نقلوا بعض الأفكار الفلسفية عن المصريين أو عن غيرهم من شعوب الشرق القديم كالبابليين أو الهنود أو الفرس، فإن من الصعب أن ننفي عنهم كلية صفة الفلسفة وفعل التفكير! ومن جهة أخرى فإن الحروب الداخلية والخارجية التي يتحدث عنها المؤلف لاتقف عائقا أمام الفلسفة، فالتفلسف فعل يلزم الإنسان في كل زمان وأى مكان، وظروف الحرب وتحدياتها قد تساعد على التفلسف أكثر من ظروف الاستقرار والسلام!!

ومن جهة ثالثة فإن المؤلف يناقض نفسه حينما يتحدث بعد ذلك في الفصل الرابع عن نشوء التنوير اليونانى عبر زيارات الطلاب اليونانيين من ايونيا وبحراجه لمصر لتلقى العلم بها والطريف أنه يرى أن هذا الأمر قد

جاء نتيجة الغزو الفارسي لمصر الذي حدث في عام ٥٢٥ قبل الميلاد بينما من المعروف كما قلت فيما سبق أن اليونانيين كانوا موجودين في مصر منذ القرن السابع قبل الميلاد أى في تاريخ سابق على ظهور الفلسفة عند اليونان الذي حدده أرسطو بالقرن السادس قبل الميلاد.

(٢)

وإذا انتقلنا من هذه الملاحظات العامة إلى النظر فى المحتوى الموضوعى للكتاب، أعنى الانتقال إلى تحليل حديث المؤلف عن الأصول المصرية لفلسفات اليونان فسنجد ما يلى:

أولاً: يرد المؤلف فى الفصل الخامس فلسفات الفلاسفة السابقين على سقراط إلى أصولها المصرية القديمة، والحقيقة أننى أوافق على الكثير مما قاله عن طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وفيثاغورس. ولكن ماذا عن المدرسة الإلالية؟ لقد طرح الإلييون مشكلة الوجود من زاوية عقلية ميتافيزيقية بحثة ورغم ما فى كلام بارمنيدس من روح صوفية غامضة وكذلك كان سابقه اكسينوفان مما يشى بتأثرهما بالروح الشرقية فى التفكير والتعبير، إلا أن المرء لا يجد مثيلاً لحجج زينون العقلية فى اثبات الوحدة ونفى الحركة والكثرة فى التراث الفكرى للشرق للقديم.

وماذا بعد ذلك عن النريين (لوقيوس وديمقريطس)؟ إن المؤلف يتحدث عن فلسفتهم بالشكل المتعارف عليه فى كتب تاريخ الفلسفة اليونانية. ولكنه يقول فى ثنايا ذلك وبشكل فجائى غير مبرر "إن مذاهب فلاسفة أيونيا المتأخرين. ومنهم ديمقريطس بالطبع - لم تكن بحال من نتاجهم وإنما يمكن بيان أنها نشأت عن نظم الأسرار المصرية" لقد كان المصريون القدماء عبدة نار لإيمانهم بأن النار هى خالق الكون وبنوا أهراماتهم الضخمة لعبادة إله النار^(١). وهذا حديث غريب حقاً؛ فلم يؤثر عن المصريين أبداً أنهم كانوا عبدة للنار اللهم إلا إذا كان المؤلف يقصد الشمس وليس النار!! والفرق كبير بين الأمرين فالمعروف أن عبادة النار قد اشتهرت فى فارس القديمة وليس

فى مصر! فضلا عن أنه كان الأجدر بالمؤلف أن يرد مذهب ديمقريطس إلى أحد المذاهب الفلسفية الهندية القديمة التى توصلت قبله إلى الذرة كأصل لمكونات العالم الطبيعى. ان اصرار المؤلف على أن يرد كل الفلسفة اليونانية إلى مصر ليؤكد قضيته العامة قد شغله عن أن يدرك أنه إنما يعرض لبعض المذاهب الفلسفية اليونانية كالإلالية والذرية كظلمات يونانية توصل إليها هؤلاء الفلاسفة باستقلال عن تأثيرهم أو لعدم تأثرهم بالفلسفة المصرية القديمة!! اذ لا يمكن لأحد أن يقتنع بأن مذهب الذرة إنما يرد كما يقول إلى "مبدأى الذكر والأنثى فى الطبيعة يرمز لهما بأوزيريس وإيزيس الإله والإلهة المصرىان"^(٧).

صحيح أنه من المعروف أن ديمقريطس من فلاسفة اليونان الذين زاروا مصر للقديمة كما بدا من النقوش الأثرية ومن كتابات المؤرخين، وأن القائمة الطويلة من المؤلفات التى نسبت إليه قائمة مشكوك فى صحتها وفى امكانية أن تنسب إليه لأنها تعالج على حد تعبير المؤلف "أكثر من ٦٠ موضوعا مختلفا من بينها الأخلاق والطبيعات والفلك والنبات والحيوان والشعر والطب والجدل والعلوم العسكرية والقانون علاوة على كتب فى السحر تتضمن العرافة"^(٨) إلا أن ربطه بين كل ذلك وبين غزو الإسكندر لمصر كان مسألة غاية فى الغرابة لأن حملة الإسكندر على مصر كانت فى عام ٣٣٣ ق.م بينما عاش ديمقريطس بين عامى ٤٦٠ و ٣٧٠ قبل الميلاد حسب رواية زيلر Zeller^(٩) الذى استقى منه المؤلف معظم معلوماته عن فلاسفة اليونان. ولا أدري من أين أتى جيمس بان ديمقريطس عاش ما بين عامى ٤٢٠ و ٣١٦ قبل الميلاد؛ فلا يوجد مرجع واحد فى تاريخ الفلسفة اليونانية يشير إلى هذا التاريخ لحياة ديمقريطس! فضلا عن أنه من غير

المعقول أن يعمر ديمقريطس أكثر من مائة عام فى ذلك الزمن القديم!! لقد أخطأ جيمس فى سلسلة استنتاجاته عن علاقة ديمقريطس بالاسكندر وحملته على مصر نتيجة لهذا التاريخ المغلوط لحياة هذا الفيلسوف المتفرد بين فلاسفة اليونان السابقين على سقراط.

ثانيا: فيما يخص سقراط، استقى المؤلف معلوماته عن حياته وفكره من محاورات أفلاطون ولاخبار على ذلك؛ فهذه المحاورات هى مصدرنا الرئيسى فى كل مانعرفه عن سقراط. ومن المعروف أن سقراط قد اتخذ شعرا لكل قطبته عبارة "اعرف نفسك" وجاء اسهامه الأكبر فى تاريخ الفلسفة اليونانية خصوصا والفلسفة الغربية عموما من تمييزه القاطع بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم فى الإنسان، وبنى على ذلك التمييز فلسفته الأخلاقية المتميزة التى تخاطب فى الإنسان نفسه العاقلة وإرادته الواعية. وقد قال مؤلفنا إن هذه العبارة أخذت من على جدران المعابد المصرية القديمة^(١٠). وقد أنكر عالم المصريات د. جاب الله ذلك فى ذات الندوة. ومع تصديقنا له فى أن هذه العبارة لم ترد بنصها على جدران المعابد المصرية لأنه المختص فى ذلك، إلا أنه من المعروف أن ذلك التمييز بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم كان من المبادئ الشهيرة فى التراث الفكرى للمصريين القدماءى وبنوا عليه الكثير من معتقداتهم حول العالم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب.

وعلى ذلك فنحن مع المؤلف فى تأكيدده على أن جوهر القضية مصرى أصيل ونوافقة على أنه ربما تأثر سقراط فى ذلك بأراء الفيثاغوريين التى كان مصدر معظمها مصر القديمة وما تعلمه فيثاغورس فيها، لكننا لايمكن أن

نوافقه على قوله مثلاً فى أحد استنتاجاته "أن الأثينيين اضطهدوا وأدانوا سقراط لأنهم اعتبروا أن أفكاره الجديدة أجنبية دخيلة أو مصرية المصدر"^(١١). فالمعروف أن محاكمة سقراط أسبابها السياسية والاجتماعية التى تعود فى مجملها إلى ما أحاط بأثينا من تطورات ميسانية واجتماعية وفكرية فى عصر سقراط، كما ترجع إلى علاقات سقراط بمعاصريه من السوفسطائيين وإلى مواقف السياسية الجريئة المعادية للحكومة الديمقراطية مما أدى فى النهاية إلى محاكمته واعدامه^(١٢).

ثالثاً: أما فيما يخص أفلاطون، فقد عرض المؤلف موجزاً لفلسفته بعد أن ردد شكوك بعض المؤرخين حول بعض محاوراته وصحة نسبتها إليه. ونحن معه فى أن الكثير من مبادئ أفلاطون الفلسفية وخاصة بعض جوانب تفسيره للعالم الطبيعى ودور الإله الصانع وعقيدته حول طبيعة النفس وخلودها من أصل مصرى قديم؛ فمن المعروف أنه ممن زاروا مصر وتعلموا فيها، وقد كشف هو نفسه عن ذلك بما كتبه فى محاورتى "فايدروس" و"طيمائوس"، إلا أنه لا يمكن القول كنتيجة لذلك "إن كل فلسفة أفلاطون تليفقية وتشير إلى منشأها الأصلى"^(١٣)، ففلسفة أفلاطون تمتاز فى رأينا بالمذهبية العقلية وبتماسك البنيان الفلسفى القائم على فرض عقلى غير مسبوق هو مفارقة عالم المثل (عالم الحقائق المعقولة) لعالم الأشياء الحسية^(١٤) ولاشك أن المؤلف قد غالى كثيراً حينما حاول رد نظرية المثل إلى تأثره بنظام الأسرار المصرى^(١٥)؛ فنظرية المثل تقوم ليس على مبدأ الأضداد كما ادعى المؤلف وإنما تقوم على التمييز القاطع بين عالمين؛ العالم المعقول موطن الحقائق وأساس الوجود وبين العالم المحسوس باعتباره ظلاً للعالم الأول. وقد بنى أفلاطون كل فلسفته

بجوانبها المتعددة أخلاقية كانت أو سياسية أو تعليمية أو فنية جمالية. الخ على أساس أن الحقيقة لا توجد إلا في ذلك العالم المفارق عالم المثل وأنه بقدر ما ننجح في محاكاة المثل بقدر ما ننجح في إصلاح حياتنا الأرضية.

ومن القضايا التي يثيرها المؤلف أن أفلاطون لم يؤلف لكتاب الجمهورية ولا محاوره طيماوس اللذين يتطابق موضوعيهما مع هدف نظم الأسرار المصرية^(١١٦). وبالطبع فليس معنى أن موضوعيهما يتطابق مع نظم الأسرار المصرية أن ننكر نسبتهما إلى أفلاطون؛ فالأبحاث التاريخية والنقدية قد أثبتت صحة نسبة هاتين المحاورتين مع غيرهما إليه لكن الطريف والغريب حقا أن يسوق المؤلف ضمن أدلته على هذا الاعاء أن العرب لم تكن نمطا ثقافيا عند اليونانيين القدماء في زمن أفلاطون ولم يكونوا يستخدمونها في شئون الحرب، فالثقافة والتراث اليونانيان لم يزودا أفلاطون بفكرة العرب ذات الجواندين المجنحين^(١١٧).

وبالطبع فهذا كلام غير دقيق وما أورده المؤلف من سرد لحروب اليونانيين الداخلية والخارجية لإثبات ذلك معلومات لا قيمة لها هنا؛ فالحقيقة كما قال د. جاب الله في تلك الندوة هي أن اليونانيين قد عرفوا العرب الحربية وورد ذكر العرب في شعر اليونانيين السابقين على أفلاطون. ونضيف أنه حتى إذا لم يكن اليونان قد استخدموها في تلك الحروب التي خاضوها فهذا ليس دليلا على أنهم لم يعرفونها مطلقا طالما كانت معروفة منذ بعيد في مصر القديمة، فضلا عن أن تشبيه أفلاطون للنفس بعربة ذات جواندين ويقودها الحوذي ليس دليلا يساق على أن هذه للمحاورات ليست من تأليفه!! لأنه ليس ببعيد على أفلاطون أن يستعير ذلك التشبيه من

الثقافة المصرية التي تعرف عليها وشاهد منجزاتها حتى لو افترضنا
جدلا أن قومه لم يعرفوها!!

رابعاً: ونأتى الآن إلى أرسطو الذى عرض المؤلف لجوانب عديدة من
فلسفته مثل نظريته عن النفس ونظريته عن الألوهية والمحرك الذى
لايتحرك وعن أصل العالم الطبيعى ونظرية العلل الأربعة على أنها ذات
أصل مصرى. وبالطبع فقد يكون بعض هذه التفسيرات صحيحا نظرا لتأثير
أرسطو بما سبقه من مذاهب فلاسفة اليونان السابقين وهذا أمر يتسق مع
الأسطورة العامة للكتاب. لكن اللافت للنظر هنا أن المؤلف يرد العدد الضخم
من المؤلفات التى نسبت لأرسطو إلى غزو الاسكندر لمصر ونهبه لمكتباتها
القديمة وقد يكون ذلك صحيحا أيضا؛ إذ لاشك فى أنه كانت هناك مكتبات
وبرديات كثيرة موجودة فى المعابد المصرية القديمة، لكن الخطأ الفادح الذى
وقع فيه المؤلف أنه تحدث عن نهب الاسكندر وأرسطو لمكتبة
الاسكندرية^(١٨) وكأنه لايعرف أن الاسكندرية مدينة أمر ببنائها الاسكندر
نفسه ولم تكتمل مرافقها بما فيها المتحف والمكتبة إلا فى حكم البطالمة^(١٩).
وإذا أضفنا إلى ذلك أن أرسطو مات بعد الاسكندر بعام واحد فى عام ٣٢٢
ق.م لكان السؤال: كيف يسطو أرسطو على كتب مكتبة لم تتكون ولم توجد
فى حياته؟!.

إن القضية المثيرة التى يطرحها المؤلف كنتيجة لهذا الخلط أنه يعتقد
"أن أرسطو يمثل هوة ثقافية مداها ٥٠٠٠ سنة هى المسافة الزمنية الفاصلة
بين إبداعه وبين مستوى الحضارة اليونانية فى زمانه"^(٢٠) وبناء على هذا
الإعتقاد ذهب جيمس إلى القول بأنه "مقتنع بأنه (أى أرسطو) قد اكتسب
تعليمه وحصل على كتبه من بلد آخر غير اليونان، بلد متقدم بمسافة كبيرة
على ثقافة اليونان آنذاك وأن هذا البلد هو مصر والمصريين"^(٢١). وقد استند

فى اقتناعه هذا على "ان كتابات أرسطو مقطعة الأوصال لارتبطها وحدة واحدة.. وهذا يكشف عن حقيقة أنه أخذ ملاحظات على عجل من كتب عديدة أثناء بحثه فى المكتبة المصرية الكبرى"^(٢٢).

والحقيقة التى أراها فى هذه القضية، أن تلك الهوة الثقافية التى تفصل أرسطو عن معاصريه من مفكرى اليونان لا ترد فقط إلى أخذ معارف المصريين أو معارف غيرهم من علماء الحضارات الشرقية الأخرى التى خضعت معظمها للسيادة اليونانية فى عصر الإسكندر الأكبر، وإنما قد ترد فى الواقع إلى عبقرية أرسطو فى إبداع مبادئ المنطق الإستدلالى التى مكنته من التأسيس المنهجى لكل العلوم التى عرفها معاصروه أو السابقين عليه، وأن هذا الكم الهائل مما كتبه أرسطو فى هذه العلوم لا تكمن قيمته فى كثرتة بل فى الإحكام المنطقى والإبداع المنهجى الذى كتبت به. وهذا ما ميزه فى الحقيقة عن سابقيه فقد كان فيما أرى أول الفلاسفة والعلماء المحترفين من بين فلاسفة اليونان. أما تلك الكتب التى يشير المؤلف إليها على أنها مقطعة الأوصال فهى مجموعة كتبه التى كانت تعد فى الغالب كمحاضرات يلقاها على تلاميذه. ومن ثم بدت كمذكرات خلت من ذلك الإحكام المنطقى وإن ارتبطت مع غيرها من كتب أرسطو بذلك الإبداع المنهجى الذى تسوده الروح المذهبية للفلسفة الأرسطية.

ان أرسطو قد استفاد بلاشك من كل المعلومات التى نقلها إليه تلاميذه الذين صاحبوا جيوش الإسكندر فى غزواته لبلاد الشرق وكان لديه بلاشك العديد من التلاميذ المعاونين الذين ساعدوه فى اتمام هذا التأليف المنهجى فى معظم العلوم من المنطق والفلسفة إلى علوم النفس والأخلاق والسياسة

وانتهاءً بعلوم الطبيعة والفلك والحيوان والنبات فضلاً عن علم الجمال والنقد الألبى. لكن هذه المادة الخام التى جمعها التلاميذ وساعده فى تصنيفها وتنظيمها لاتحجب عنا ادراك مدى قدرة أرسطو وعبقريته فى الإستفادة من كل ذلك وصياغته على هذا النحو العلمى الرصين^(٢٣) الذى وصل به إلينا.

وإذا كان لى من كلمة أخيرة حول تقييم هذا الكتاب لجورج جيمس فإننى أرى أنه يطرح بقوة - رغم مابه من أخطاء علمية عديدة أشرنا إلى بعضها ورغم مابه من بعض الأحكام المشكوك فى صحتها - قضية العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المصرية القديمة ويمير فى نفس الإتجاه الذى أكد عليه برنال فى كتابه الضخم "أثينا السوداء"^(٢٤). وهو الإتجاه الذى يدعم يوماً بعد يوم أن الحديث عن مايسمى "بالمعجزة اليونانية" إنما هو حديث عن "خرافة" أو عن "وهم" ينبغى أن يتخلص منه كل من يؤرخ للفلسفة أو للعلم^(٢٥)، فالتأريخ الموضوعى لهما ينبغى أن يبدأ من مصر القديمة ومن الحضارات الشرقية التى عاصرتها أو تأثرت بها، وهذا ما أدركه بعض المؤرخين الموضوعيين للفلسفة والعلم من أمثال جورج سارتون وول ديورانت وراى كراشمان وهنرى توماس وبول ماسون وأورسيل وجون كولر وغيرهم كثيرون. وليس على المؤرخ العربى الآن إلا أن يعى أن عصر "المعجزة اليونانية" قد انتهى وانهار تحت معاول المكتشفات الأثرية التى تتوالى حول منجزات فلاسفة وعلماء الشرق القديم. وأن يدرك أن عصر "المعجزة الغربية" بشكل عام لن يكون له وجود إذا ما قمنا بدورنا فى التأريخ الموضوعى^(٢٦) لتأريخ الفلسفة وتاريخ العلم لنكتشف باستمرار أن أمم الشرق كانت على مدى العصور هى الأكثر إيجابية وهى الأكثر انجازاً وهى الأكثر وعياً بحقيقة الوجود وهى الأقرب إلى إدراك الحقيقة القصوى للوجود وللعناصر الحقيقية لتقدم الانسان.

الهوامش

- (١) جورج جى. ام. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة
مصرية مسروقة، ترجمة شوقى جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة
١٩٩٦م، ص ٢٦.
- (٢) نفسه، ص ٢٨.
- (٣) نفسه، ص ٢٩.
- (٤) انظر: د. عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة
مجلة "المجلة"، العدد ٢٦ القاهرة، فبراير ١٩٥٩م، ص ٣٣ ومابعدھا.
وانظر أيضا: د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود
فى مصر القديمة: مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مجلد ٥٥، العدد
الرابع، أكتوبر ١٩٩٥م. ص ٧٧ ومابعدھا.
- (٥) جورج جيمس، نفس المصدر، ص ٣٥ ومابعدھا.
- (٦) نفسه، ص ٧٥.
- (٧) نفسه، ص ٨١.
- (٨) نفسه، ص ٨٤.
- (٩) أنظر: Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy,
Phy, thirteenth ed., Dover Publication Inc., New York, P.65.
- (١٠) أنظر: جورج جيمس، نفس المصدر، ص ٩١، ص ٩٥.
- (١١) نفسه، ص ٩٥.

(١٢) راجع ماكتبناه عن "سقراط والموت فى سبيل الحقيقة" فى: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٨م، الفصل الرابع، ص ٨٠ وما بعدها.

(١٣) جورج جيمس، نفس المصدر، ص ١٠٢.

(١٤) راجع ما كتبناه عن نظرية المثل الأفلاطونية فى كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية بمكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م، ص ١٠٤ وما بعدها.

(١٥) جورج جيمس، نفس المصدر، ص ١٠٢.

(١٦) نفسه، ص ١٠٩.

(١٧) نفسه، ص ١١٠.

(١٨) نفسه، ص ٢٥، ص ٥٧، ص ٥٨، ص ١٢٣.

(١٩) أنظر الفصل الأول والثانى من كتابنا: مدرسة الاسكندرية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٢٠) جورج جيمس، نفس المصدر، ص ١٢٤.

(٢١) نفسه، ص ١٢٤.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) لمعرفة المزيد عن نظرية المعرفة والعلم الأرسطيتين وكيفية تطبيقهما فى مؤلفاته العلمية المختلفة يمكنك الرجوع إلى ماكتبناه عن أرسطو فى:

- نظرية المعرفة عند أرسطو، الطبعة الثالثة، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٩٥م.

- نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند
أرسطو، الطبعة الثانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

- أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى فى: فلاسفة أيقظوا
العالم، الطبعة الاولى بدار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٨م،
ص ١٠٦ ومابعدھا.

(٢٤) راجع العرض الذى قدمه د. حسن حنفى لهذا الكتاب فى مجلة "القاهرة"
القاهرية فى عشرين متوالين هما العدد ١٥٦، والعدد ١٥٧. نوفمبر
وديسمبر ١٩٩٥م.

(٢٥) انظر مآكتبناه عن "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال"، وهو بحث
منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، العددان ٤٦، ٤٧ لسنة
١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

كما نشر بكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة
المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، ١٩٩٢م،
ص ٩٣ ومابعدھا.

(٢٦) انظر مآكتبناه عن معالم رؤية عربية مقترحة للتأريخ للفلسفة فى
كتابنا: "نحو رؤية جديدة للتأريخ للفلسفى باللغة العربية"، نشر مكتبة
مقبولى بالقاهرة ١٩٩٣م، ص ١٩٩ ومابعدھا.

ملحق (٢)

هل يمكن الاستفادة من دراسة "الفلسفات الشرقية"
في تنمية مجتمعنا المحلي؟^(٥)

^(٥) سؤال أحببت عه في إطار محاولة وضع مشروع لتنمية المجتمع المحلي توصلح رجه الإستفادة من البحث في المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية. وذلك ساء على طلب اللحة العلمية الدائمة للترقيات.

الإستفادة من دراسة "الفلسفات الشرقية"

فى تنمية مجتمعا المحلى؟!

ان تنمية المجتمع المصرى ترتبط بلاثك بتنمية المجتمع العربى كما ترتبط بتنمية المجتمعات الاسلامية والمجتمعات الأفريقية ونود أن نضيف هنا أنها ترتبط أيضا بتنمية المجتمعات الشرقية بوجه عام.

إن من المعروف أن نواثر لنتماء مصر الأساسية ثلاثة هى الإنتماء العربى والإنتماء الاسلامى والإنتماء الأفريقى. ونود أن نضيف إليها دائرة رابعة هى دائرة الإنتماء الشرقى التى تعنى ببساطة ضرورة الإهتمام بالإنتماء الآسيوى فإذا كانت الشعوب العربية والشعوب الأفريقية وبعض الشعوب الآسيوية تشترك معنا فى الدوائر الثلاث الأولى بحكم أننا عرب ومسلمون وأفارقة، فإن لنتمائنا السابق على كل ذلك هو الإنتماء إلى الحضارة المصرية القيمة التى كانت تشكل مع غيرها من حضارات الشرق القديم كالحضارة الآشورية - البابلية والحضارة الهندية والحضارة الصينية والحضارة الفارسية الأساس الأول لما عرف قديما بالحضارة اليونانية وما يعرف حديثا بالحضارة الغربية. ومن ثم فإن من المهم جدا أن نتجه شرقا إلى الهند والصين وإيران فنحن نرتبط بهذه الشعوب بصلات حضارية عريقة القدم وهى أم لها مالنا من أصالة وعمق روحى وإنسانى عظيم.

إن اضافة البُعد الشرقى إلى اهتمامنا الفكرى ومن ثم إلى دائرة اهتماماتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية يعنى أننا أدرکنا الطريق الصحيح إلى المشاركة فى صنع عالم اليوم، فبوابة الدخول إلى عالم اليوم ليست فقط عن طريق الارتباط بالحضارة الغربية بقطيبيها أوروبا وأمريكا كما يظن البعض لأن هذه البوابة لن تسمح لنا بالمنافسة الحقيقية ولن تسمح لنا بالعودة الى المشاركة الايجابية فى عالم الابداع الحضارى لنكون أحد رواده

فى الميادين التى برع فيها الغربيون المعاصرون وأعنى بها ميادين العلم والتكنولوجيا بكافة صورهما، أما البوابة الشرقية فهى الأقرب إلينا وعن طريق الاهتمام بإرساء علاقات علمية وتكنولوجية متينة مع الصين واليابان والهند وماليزيا وأندونيسيا وغيرها من الدول الآسيوية المتقدمة علميا وتكنولوجيا يمكن أن نلتمس الطريق إلى التقدم فى مختلف المجالات عن طريق تبني المقولة الصينية المعاصرة الشهيرة "استخدام كل ما هو عالمي لتنمية كل ما هو قومي محلي".

ولعل سائل يسأل الآن: ألسنا من المهتمين حاليا بإقامة هذه العلاقات القوية مع هذه الدول الآسيوية؟

والإجابة الظاهرة على ذلك التساؤل هى: نعم ولكن فقط على الصعيد السياسى وربما الاقتصادى!! ولكننا فى ميدان الفكر والعلم نجهل الأسس الحضارية التى قام عليها تقدم هذه البلاد اقتصاديا واجتماعيا وعلميا!!.

إننا نركز فى مجال الدراسات الفلسفية مثلا على دراسة الفلسفة الغربية بكل أصولها التاريخية وتطوراتها وبكل مشكلاتها القديمة والوسيلة والمعاصرة دون أن نعطي أحدى اهتمام بدراسة الفلسفات الشرقية بنفس الطريقة ونفس درجة العمق. وكل ذلك كان بحجة أن الفلسفة كالعلم مخترع غربي وليس للشرقيين فيه الا حصة التابع والمتلقى!!

وقد ساعد ذلك الإهتمام والتركيز على كل ما هو غربي فى مجال الفكر والعلم على أن يترسخ فى وعينا منذ بداية النهضة العربية فى نهاية القرن الماضى وما عشنه من هذا القرن أن تنمية مجتمعنا لن يكون إلا بالإحتكاك أكثر والإرتباط أكثر والنقل أكثر من الحضارة الغربية الحديثة. ونسينا فى غمرة ذلك أن الأسس التى قامت عليها هذه الحضارة هى من صنع الشرق سواء كان آسيويا أو عربيا أو اسلاميا. وأتينا بشئ من العودة إلى الأصول

واستعادة الهمة يمكن أن نكون مشاركين لامتلفين، صانعين لامستوردين،
مبدعين لانتلفين!!

وإذا كانت الصين واليابان قد أدركتا ذلك منذ منتصف هذا القرن
وأقامتا تقدمهما على أساسه فإننا لانتزال عند موقفنا الجامد وعند رؤيتنا
الخاطئة: أن تقدم البيئة المحلية لن يكون الا بالارتباط بالغرب والإتسلاخ عن
أصولنا وتغيير عادتنا وتقاليدنا لتصبح جميعها غريبة ولنصبح غربيين شكلا
وموضوعا!!

ان التقدم الذى نلمسه اليوم فى الصين واليابان والذى بلغت نسبة نموه لدى
الصين مثلاً حوالى ١٣٪ وهى أعلى نسبة نمو فى العالم يقوم على أمرين اثنين:

(١) استلهم للتراث والحفاظ على الهوية القومية بما فيها من عقائد وفلسفات أثبتت قيمها
اجتماعية محبة متينة أسسها المشتركة الجماعية وتقديس قيمة العمل.

(٢) الإستفادة من كل ما هو عالمى سواء كان مصدره الغرب أو الشرق
لتنمية كل ما هو محلى.

وهذا يعنى توظيف كل عوامل التقدم العلمى والتكنولوجيا الغربية
لصالح تنمية العلم والتكنولوجيا المحلية بحيث تتطور الأخيرة بشكل مستقل
عن الأولى ومواز لها فيتحقق بالتالى التقدم المنشود بتطوير التكنولوجيا
المحلية مستفيدة من كل الامكانيات المحلية المتاحة من عناصر بشرية مدربة
تقدس العمل ومن أدوات تكنولوجياية وخامات فى اطار مجالات معينة هى
متطلبات المجتمع المحلى.

وقد يقول قائل الآن: وما علاقة كل ذلك بالبحث فى المصادر الشرقية
للفلسفة اليونانية؟!

وردا على هذا التساؤل أقول: أن العلاقة تبدو من جانبين؛ الأول: ان
البحث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية يعنى التخلص من خرافة

المعجزة اليونانية التي هي أساس خرافة المعجزة الغربية الحديثة وكلاهما تستند على مقولة أن الغرب هو مبدع الفلسفة ومبدع العلم في آن واحد، فبداية الفلسفة والعلم قديما هي الأمة اليونانية التي أنشأتها على غير مثال سابق!! وبداية الازدهار الفلسفى والعلمى فى العصر الحديث صانعها أيضا الغربيون فى إيطاليا وفرنسا وانجلترا!!!

وإذا أدركنا نحن فى المقابل أن الأساس الذى استقى منه اليونان فلسفتهم وعلمهم هو الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة المصرية القديمة فإن هذا سيعمق لدينا الشعور بأننا الذين وضعنا الأساس الأول للتقدم الحضارى للإنسانية كلها فقد كان الإنسان المصرى فى الزمن القديم هو صانع أول نموذج للتأمل الفلسفى فى حقيقة الوجود وهو المبدع الأول فى كل العلوم الطبيعية كانت أو انسانية، وأنه هو الذى علم وطور نفسه بنفسه، لكان ذلك باعثا للثقة فى نفوسنا بأننا كما كنا أصل التقدم الحضارى فى الماضى البعيد فعلمنا الأمة اليونانية الفلسفة والعلوم والعقائد الدينية وغيرها فإننا نستطيع اليوم أن نستعيد الريادة ببذل الجهد الفكرى والعلمى مستفيدين من كل صور التقدم التى نلعمها فى عصرنا سواء كانت لدى الغرب الأوروبى والأمريكى أو لدى الشرق الآسيوى.

أما الجانب الثانى، فإن العلاقة تبدو حينما ندرك أن قرابتنا الحقيقية إنما هي للأمم الشرقية وليس للغرب. فالأقرب إلينا هي حضارات الشرق؛ فكما اشترك المصريون مع العراقيين والهنود والصينيين والفارسيين القدامى فى الريادة الحضارية وفى التقدم من خلال منظومة فكرية واجتماعية وسياسية واقتصادية ذات أساس روحانى وذات بُعد انسانى واضح، فإننا نستطيع اليوم أن نشترك مع نفس هذه الشعوب العريقة فى استعادة هذه المنظومة الحضارية المتكاملة التى لاتغفل الجانب الروحانى والانسانى فى الانسان

حينما تصنع التقدم على الصعيد المادى كما فعلت ذلك الحضارة الغربية وتواجه اليوم ويواجه معها العالم المشكلات المتفاقمة الناجمة عن ذلك مثل تلوث البيئة وضياح انسانية الاتمان واستغراقه فى الجرى اللاهث وراء تحقيق الذات الجسمانية المادية التى تؤدى فى النهاية الى إحساسه بأنه انما يجرى وراء مراب!.

وقد يتساءل السائل الآن: إذا كان ذلك كذلك فما هى خطتك المقترحة لكى ننهض بمجتمعنا المحلى عبر هذه المبادئ والقناعات؟

إن خطتى المقترحة تقوم أولا على التأكيد على أمرين هامين:

(١) أن نوسع مفهومنا للواقع بعض الشيء، فليس الواقع هو فقط الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى كما يظن البعض، وانما ينبغى أن ندرك أن الواقع الثقافى الفكرى هو أحد جوانب الواقع، بل هو فى الحقيقة الأساس الذى تبنى عليه الأشكال المادية الظاهرة للواقع أعنى الواقع السياسى والاقتصادى والاجتماعى.

(٢) أن نوسع مفهومنا لدوائر الإنتماء المصرية، فلا نقصرها على الإنتماءات للثلاث السابق الإشارة إليها، وإنما ينبغى أن نضيف إليها الإنتماء الشرقى بما يعنيه ذلك من الإهتمام بالأمم الآسيوية غير العربية وغير الإسلامية، فهى دول إن لم تشاركنا فى انتمائنا العربى والاسلامى فهى تشاركنا فى انتمائنا الأعرق والأسبق تاريخيا وحضاريا ألا وهو الإنتماء الشرقى بما يعنيه من أصالة حضارية وقدرة فائقة على الإبداع والريادة.

أما معالم هذه الخطة فهى تعتمد على الاستفادة من هذين الأمرين فى رسم خططنا الثقافية والعلمية والاقتصادية والسياسية. ويمكن توضيح بعض ملامح هذه الخطط من جانبنا على النحو التالى:

أ- فيما يتعلق بالجانب الثقافي والعلمي:

(١) الإهتمام بتكريم جوانب الحضارات الشرقية القديمة والمعاصرة فى مناهجنا التعليمية فى المراحل التعليمية المختلفة وعبر المقررات الدراسية المختلفة كالتاريخ والإجتماع والفلسفة والإقتصاد وعلم النفس... الخ بنفس القدر الذى نهتم فيه بتكريم جوانب الحضارة الغربية قديمها وحديثها.

(٢) إرسال البعثات العلمية إلى البلاد الشرقية المتقدمة كاليابان والصين وغيرها بنفس القدر الذى نهتم فيه بإرسال بعثات إلى دول أوروبا وأمريكا والتركيز على أن تكون استفادة المبعوث إلى هذه البلاد استفادة شاملة لا تقتصر على دراسة جوانب التقدم الفكرى والعلمى فى هذه البلاد فقط، بل دراسة كيف حققوا هذا التقدم فى ضوء الحفاظ على العقائد والتقاليد الروحية الموروثة، ودراسة كيف استفادوا من كل ما هو عالمى فى تنمية كل ما هو محلى، فمن شأن ذلك أن يفيدنا فى تنمية مجتمعنا المحلى على نفس الأسس التى هى أقرب إلينا وإلى واقعنا الثقافى.

(٣) تنشيط القنوات العلمية والثقافية المشتركة، مثل تنشيط دور المراكز الثقافية بيننا وبين هذه البلاد وإنشاء الجامعات المشتركة وإنشاء مراكز المعلومات المشتركة وإنشاء قنوات تليفزيونية مشتركة.... الخ.

ب- فيما يتعلق بالجانب الإقتصادي:

(١) الإهتمام بربط الإقتصاد المصرى بإقتصاديات الدول الشرقية المتقدمة، بعقد الاتفاقات المشتركة فى مختلف المجالات الاقتصادية، فهذه الدول خاصة الدول الآسيوية المتقدمة تنظر إلينا على أننا أنداد لها وعلى أننا دولة ذات امكانيات هائلة، ومن ثم فإن العلاقات الاقتصادية المتينة مع هذه الدول سيكتب لها النجاح وسنستفيد منها فى صنع تقدمنا المنشود بعكس مانحن فيه الآن من ربط لإقتصادنا بإقتصاديات الدول الغربية

التي تتظر إلينا على أننا دولة تابعة وينبغي أن تظل كذلك. ومن ثم فإن ارتباطنا الاقتصادي بهذه الدول يعنى أننا لن نحقق أى تقدم منشود حيث تعمل الدول الغربية بكل العبل على إضعاف إقتصادنا وترسيخ تبعيته للاقتصاد الغربى بحيث يظل خالما له. ولن يسمح لنا بأى حال أن نكون دولة ذات اقتصاد قوى منفس ظلما لبقينا على هذه التبعية للإقتصاد الغربى.

(٢) تسهيل حركة التبادل للتجارى بين مصر والدول الآسيوية غير العربية وغير الاسلامية بنفس القدر الذى نعمل فيه على تسهيل هذه الحركة التجارية مع الدول الغربية والعربية والافريقية.

(٣) تشجيع الإستثمارات المشتركة مع هذه الدول الآسيوية وخاصة ماتسمى بالنمور الاقتصادية الجديدة. فمن شأن ذلك أن يحقق مادعونا إليه سابقا من ربط للاقتصاد المصرى باقتصاديات الدول الشرقية، ومن شأنه كذلك أن يحقق لنا الاستفادة من النموذج الاقتصادى المتطور لدى هذه الدول ويكفل لنا تحقيق التقدم المماثل له، من خلال مالدينا من كفاءات بشرية وعلمية ومن خلال مالدينا من موارد وخامات طبيعية ومن خلال الاستفادة من العوامل الايجابية لموقعنا الجغرافى وصلاتنا القوية بقرات العالم المختلفة وخاصة الاستفادة من رباتنا للدول الافريقية والعربية على حد سواء.

جـ - فيما يتعلق بالجانب السياسى:

(١) التركيز على توطيد العلاقات السياسية مع الدول الآسيوية وتطويرها بشكل يضمن التنسيق الدائم مع هذه الدول. ولدينا خبرة واسعة فى هذا المجال من خلال اشتراكنا وريادتنا فى حركة عدم الانحياز العالمية وتحسن وزارة الخارجية المصرية صنعا فى هذه الأيام حينما تهتم بتوسيع دائرة اهتمامها الآسيوى والاتجاه إلى التركيز على ترسيخها وتعميق العلاقات السياسية بين مصر وهذه الدول، ليس فقط بين مصر

والصين واليابان والهند، بل ندعو أيضا إلى فتح الحوار على مصراعيه بين مصر وإيران من جهة ومصر والعراق من جهة أخرى فهما دولتان شرقيتان عربيتان يربطنا بهما علاقات عربية وإسلامية وطيدة.

(٢) العمل على زيادة الارتباط السياسى بهذه الدول عبر توقيع الإتفاقيات المشتركة ليس فقط فى مجالات السياسة والاقتصاد، بل أيضا فى مجال انسياب حركة المعلومات والاتصالات التى من شأنها تنمية العلاقات الثقافية والتعليمية والاقتصادية بين الشعب المصرى والشعوب الآسيوية للوصول بها فى النهاية إلى تكوين قاعدة معلومات مشتركة تسهل حركة العمل الإعلامى والثقافى المشترك بين هذه الدول يمكنها من منافسة الشبكة الغربية المتقدمة فى هذا المجال الحيوى.

(٣) الإهتمام بالدور الحيوى الذى ينبغى أن تقوم به سفاراتنا الخارجية فى هذه الدول، حيث ينبغى التوسع فيها والتركيز عليها على نحو يماثل اهتمامنا بسفاراتنا فى الدول الأوروبية وأمريكا. فالعمل السياسى ينبغى أن يخدم ويدعم مجالات التعاون المنشود بيننا وبين هذه الدول فى المجالات السابق الإشارة إليها.

وبعد، فإن ربح الشرق - حسب التعبير الذى أطلقت ماوتسى تونج زعيم الثورة الصينية الشهير - أوشكت أن تهب لتواجه وتتأفكس بل وتتصرف على ربح الغرب. وينبغى أن نعى ذلك ونتوجه نحو الإهتمام بكل ما هو شرقى فنحن أولا وأخيرا أمة شرقية وكفانا تمسحا وتملقا وتقليدا لكل ما هو غربى ليس منا ولن نكون أبدا منه. إن الاستفادة من كل عناصر التقدم الغربية أمر مطلوب وحيوى وضرورى، لكنه لا يلزمنا أبدا بأن نخلق من عبادة الشرق الذى هو منا ونحن منه ولن يكون تقدمنا الا عبر الادراك العميق لذلك والعمل بموجبه.

الفهرس

اسم الموضوع	رقم الصفحة
الإهداء	٧
تصدير	٩

القسم الأول

محددات منهجية والمصادر الداخلية

للفلسفة اليونانية

مقدمه	١٧
منهجنا فى هذه الدراسة	١٩
العوامل أو المصادر الداخلية للفلسفة اليونانية	٢٥
تمهيد	٢٥
(أ) الأورفية	٢٨
(ب) هوميروس	٣١
(ج) هزيود	٣٦

القسم الثانى

العوامل الخارجية أو المصادر الشرقية

للفلسفة اليونانية

تمهيد : مشكلة نشأة المعنى الإشتقاقى والإصطلاحى للفلسفة	٤٩
أولا : الفكر المصرى القديم	٥٣
(أ) فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة	٥٤
(١) المذهب الشمسى	٥٤
(٢) المذهب الأشمونى	٥٩

٦٤ (٣) المذهب المنفى

٧٠ (٤) المذهب الواسى

(ب) الفلسفة الأخلاقية فى مصر القديمة

٧٥ (١) الإطار المرجعى للفكر الأخلاقى فى مصر القديمة

٧٦ (٢) بتاح حوتب وفلسفته الأخلاقية

٧٨ (٣) اخناتون وفلسفته الدينية والاجتماعية

ثانياً : الفكر الصينى القديم

٨١ - تمهيد

٨١ (١) فلسفة كونفوشيوس

٨٧ (٢) لائسى والفلسفة الطاوية

٩٢ (٣) بين الفلسفة الصينية والفلسفة اليونانية

ثالثاً : الفكر الهندى القديم

٩٣ - تمهيد

٩٣ (١) الفلسفة فى الأوبانيشاد

١٠٠ (٢) بوذا والفلسفة البوذية

١٠٤ (٣) بين الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية

رابعاً : الفكر الفارسى القديم

١٠٥ - تمهيد

١٠٦ (١) زرادشت والزرادشتية

١١٢ (٢) بين زرادشت والفلسفة اليونانية

خامساً : الفكر البابلى القديم

١١٧ - تمهيد

١١٨ (١) نظرية أصل الكون وفلسفة نشأة الوجود والعالم

١٢٠	(٢) ملحة جلامش وفلسفة الحياة والموت
١٢٣	(٣) بين الفكر البابلي واليوناني
١٢٩	الهوامش
		قائمة بأهم المصادر والمراجع
		أولاً : للمصادر
١٧١	(أ) المصادر العربية
١٧٥	(ب) المصادر الأجنبية
		ثانياً : المراجع
١٧٧	(أ) المراجع العربية
١٨٥	(ب) المراجع الأجنبية
١٨٧	...	ملحق (١) : هل حقاً الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية معروفة ...
٢٠٣	الهوامش
		ملحق (٢) : هل يمكن الاستفادة من دراسة "الفلسفة الشرقية"
٢٠٧	في تنمية مجتمعنا المحلي؟
٢١٧	فهرس الموضوعات
٢٢١	كتب أخرى للمؤلف

كتب أخرى للدكتور

مصطفى النشار

(١) فكرة الألوهمية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار التتوير للطباعة والنشر،

بيروت ١٩٨٤م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٨٨م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية،

القاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو:

- صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدرت عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

(٤) فلاسفة أيقظوا للعالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع،

القاهرة ١٩٨٨م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي، دولة

الإمارات العربية المتحدة، العين ١٩٩٠م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن وكالة زووم برس
للإعلام، القاهرة ١٩٩٧م.

(٥) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية
واليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام
بالقاهرة، ١٩٩٢م

الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م.

(٦) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام،
القاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

- صدرت عن وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية
المتحدة، دار الفريد للطباعة والنشر، دبي ١٩٩٥م.

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية
المتحدة. دار الفريد للطباعة والنشر، دبي ١٩٩٥م.

(١١) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي

"الجمهورية والقوانين":

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) مدخل جديد إلى الفلسفة

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٥) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول):

السابقون على السوفسطائيين

- تحت الطبع.

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثاني):

السوفسطائيون وسقراط وأفلاطون

- تحت الطبع.

(١٧) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثالث)

من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس.

- تحت الطبع.

(١٨) تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون:

- تحت الطبع.

هذا الكتاب

إن موضوع هذا الكتاب يمثل نقلة نوعية في الحديث عن علاقة الفلسفة اليونانية بفلسفات الشرق القديم السابقة عليها. فموضوعه هو الحديث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية. وهو يعتمد على تحليل نصوص فلاسفة الشرق القديم ومقارنتها بنصوص فلاسفة اليونان ليؤكد المؤلف في كل موضوع أنهم لم ينطلقوا من مصادرهم الداخلية فقط، بل عبروا في فلسفاتهم عن ما نقلوه عن مفكرى الشرق.

ولقد أثبت المؤلف بذلك، وبأدلة تاريخية مختلفة أنه لا يوجد ما يسمى "بالمعجزة اليونانية" في نشأة الفلسفة. وأنه إذا كان البعض يتحدث عن مصادر داخلية نشأت الفلسفة عند اليونان من التأثير بها ونقدها، فإن هذه المصادر ذاتها إنما ظهرت هي الأخرى متأثرة بإبداعات الشرقيين القدامى سواء في مجال الدين أو الفن أو الأدب أو العلم أو الفلسفة والأخلاق!

إنه كتاب فريد من نوعه في موضوعه. ولذلك فهو جدير بالقراءة والتأمل، فهو يحتوى على دراسة رائدة تحطم الكثير من المقولات الشائعة في مجال الفلسفة القديمة. ويمكن للدارسين المتخصصين أن ينطلقوا منها للمزيد من الدراسات المستقبلية في هذا الموضوع الهام.

عبده غريب